АКАДЕМИЯ НАУК СССР

АКАД. Н.С. ДЕРЖАВИН

СБОРНИК СТАТЕЙ И ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Акад. Н. С. ДЕРЖАВИН

СБОРНИК СТАТЕЙ И ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

1598

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1941 ЛЕНИНГРАД

Ответственный редактор: акад. С. П. Обнорский

В настоящий сборник статей и исследований в области славянской филологии мною включены несколько работ, написанных в течение двух последних лет. За исключением двух отрывков из исследования «Троян» в «Слове о полку Игореве», напечатанных в книге 1 «Вестника древней истории» за 1939 г.: 1) «„Троян" в „Слове о полку Игореве". К истории вопроса в науке» (стр. 159—177) и 2) «Об этногенезе древнейших народов Днепровско-Дунайского бассейна. К постановке вопроса» (стр. 279—289), — остальные работы появляются здесь в печати впервые.

В этих работах я старался дать исчерпывающий, по возможности, материал для ориентировки советского читателя и начинающего исследователя в затронутых в них проблемах и, вместе с тем, дать этим проблемам новую постановку и новое разрешение на основе достижений нашей советской науки. Не мне, конечно, судить о том, в какой мере мне удалось справиться с поставленной себе задачей.

В заключение считаю своим долгом выразить благодарность Редакционно-издательскому Совету Академии Наук СССР за оказанное мне содействие к опубликованию настоящего труда.

Автор

13 II 1941
г. Ленинград

I

«ТРОЯН»
в
«СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

I

Положение Балканского полуострова в центре Средиземноморья, на мировом торговом пути из Европы в Азию, с одной стороны, и его природные богатства — с другой, создали для его народов с древнейших времен благоприятную обстановку для развития производительных сил. Горы полуострова обильны ископаемыми богатствами (железо, медь, олово, марганец и пр.); его луга и пастбища дают приют скотоводу; его равнины представляют собою цветущую житницу растительных злаков. Четыре моря (Черное, Мраморное, Эгейское, Адриатическое) омывают берега полуострова с востока, юга и запада, а на севере р. Дунай (др.-греч. Istros, римск. Danuvius), со всеми своими притоками, связывает его с центрами европейской промышленности и культуры, благодаря чему с полуострова всегда было легко вывозить местное сырье и продукты сельского хозяйства (кожи, хлеб, масло, соль, мёд и пр.), в которых нуждались промышленные центры Востока и Запада, и ввозить сюда предметы иностранного производства, в которых нуждалось местное население. Вот почему, в частности, уже с древнейших времен, еще до нашей эры, мы видим на Черноморском побережье целый ряд торговых городов-колоний, служивших торговыми посредниками между населением полуострова и отдаленными торгово-промышленными центрами на его периферии (Эллада) или в Малой Азии. Такими греческими колониями на Черноморском побережье в древности были, например, гг. Томи, или Томой (Кюстенджа), Одессос (Варна), Калатис (Мангалия), Месембрия и др. К числу таких же колоний принадлежала вначале и древняя Византия (Константинополь—Царьград—Стамбул), основанная в 658 г. до н. э. выходцами из древнегреческого г. Мегары и выросшая впоследствии, в средние века, начиная со времени перенесения сюда в 330 г. н. э. римским императором Константином В. столицы империи, в самый крупный центр мировой торговли, промышленности и культуры. Непосредственная связь полуострова, через Босфор и Мраморное море, с Азией и ее сказочными с глубокой древности богатствами делала из Балканского полуострова с его центром, Византией, естественную станцию на великом торговом пути из Европы в Азию и обратно, станцию не только в хозяйственно-торговом смысле, но и в смысле культурного обмена.

Из Византии на запад этот путь шел через Адрианополь, Филиппополь, Софию, Ниш и Белград (Via Singidunum), т. е. с момента возникновения на полуострове во второй половине VII в. н. э. (679) первого славянского государства Болгарии, в значительной своей части, он шел через болгарскую территорию. Это еще более увеличивало ценность территории полуострова и тем самым издавна превращало ее в плацдарм для широкого развертывания здесь международного торгового обмена.

Неисчислимые прославленные богатства средневековой Византийской империи, ее торговля и промышленность издавна жили за счет того обширного рынка, который представляли собою страны полуострова и обширные

степные причерноморские и приазовские пространства на севере вплоть до Средней Азии. Сюда, в степь к кочевникам-скотоводам и земледельцам, шли в изобилии и римское золото и изделия римской промышленности в обмен на сырье, на продукты скотоводства, а вместе с золотом и изделиями промышленности шла на север, в придунайские, причерноморские, приднепровские и придонские области, и римская культура. Когда же этот рынок, по тем или иным причинам, утрачивал свою платежеспособность, когда в его хозяйственной жизни наступал кризис, его население искало себе и своим стадам спасение от голодной смерти в пределах империи то в форме определенных дипломатических переговоров и ультимативных требований, то в форме вторжений, завоеваний, захватов.

Рим, став хозяином полуострова частично уже со II в. до н. э., всячески отбивался от своих опасных соседей с востока то золотом, то оружием, пока, наконец, вынужденно не сдал своих насилием захваченных позиций и не отступил за Дунай перед оказавшимся более сильным противником-степняком.

Углубляясь шаг за шагом в своем завоевании полуострова внутрь страны, римляне вырубали и жгли его девственные леса, через непроходимые дебри прокладывали дороги, берега бурных потоков соединяли мостами. Многие из этих дорог и мостов уцелели на полуострове и до сих пор и продолжают нести свою службу под именем «Трояновых» мостов и дорог.

Вдоль дорог римляне строили военные кордоны, лагеря, укрепления и торговые города в подлинно римском духе, т. е. с удобствами, богатством и роскошью римской цивилизации и культуры: с дворцами, зданиями правительственных учреждений, храмами, театрами, термами (бани) и пр. Так возникли в эпоху римского владычества на территории нынешней Болгарии римские города: Dorticum (с. Раковица, при устье р. Тимока), Bononia (г. Видни), Colonia Ulpia Ratiaria (с. Арчар), Remetodia (в 12 римских милях восточнее с. Арчар), Almus (г. Лом), Cebrus (с. Цибър-Паланка), Pomodiana (Малтепе, у с. Лабец), Augusta (у нынешнего с. Хърлец, в устье р. Огоста), Colonia Ulpia Oescensium (с. Гиген), Novae (Стъклен, у г. Свищов), Sextana Prisca (г. Руссе-Рущук), Durostrum (г. Силистра), Transmarisca (г. Тутракан) и др.

Многочисленные колонии были созданы римлянами и внутри страны, как, например, Nicopolis ad Haemum (с. Никюп, на р. Янтре), Melta (г. Ловеч), Tropaeum Traiani (в нынешней Добрудже) и др.

В области колониального строительства на полуострове особенно много труда положил римский император Ульпий Траян (Marcus Ulpius Traianus, 98—117 гг. н. э.). Он основал, между прочим, нынешнюю столицу Болгарии — г. Софию (Ulpia Serdica), Кюстендил (Pautalia), Старую Загору (Augusta Traiana, на месте фракийского города Berrhoea), Marcianopolis и др. Он же оставил в местной народной памяти на полуострове глубокий след: с его именем, на котором с течением времени сосредоточилась, очевидно, народная память о римлянах вообще, связываются до сих пор на всем полуострове и в северных придунайских областях различные местности и сооружения, вроде г. Троян, Трояновых ворот, Трояновых мостов, Трояновой дороги, Трояновых валов и т. п.

В языческих верованиях старого славянского населения полуострова, наряду с богами Хорсом, Велесом и Перуном, фигурирует также и бог Троян; имя же «царя Трояна» до сих пор часто упоминается в легендах, сказаниях и песнях у всех народов полуострова и в задунайских областях бывших владений гетов и даков.[1]

Римское владычество в Задунайской Дакии падает на годы с 106 по 275 н. э. Границы Римской Дакии шли далеко на север, упираясь в Карпатские горы и охватывая на востоке территории Молдавии, Бессарабии, и далее на восток за Днестр и Буг вплоть до низовьев Днепра.[2] На полуострове римское владычество держалось вплоть до IV в. н. э., а в конце VII в., в результате борьбы против Рима славянских племен, здесь же, на северо-восточной окраине полуострова, в областях нынешних Добруджи и Делормана, возникла и первая славянская держава Аспаруха (679), положившая начало политическому объединению живших здесь разрозненных славянских племен.[3] Римскому владычеству был положен навсегда конец варварами, которые уже формировались в политические объединения; возникали славянские государства. «Не-римляне, т. е. все „варвары", объединились против общего врага и с громом опрокинули Рим».*

Западная часть Причерноморья, как это прекрасно известно, была занята в это время восточнославянскими племенами, т. е. русскими славянами.

Западный историк VI в. Йорнанд, или Йордан, в сочинении «De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis» пишет о современных ему славянах: «За Дунаем лежит Дакия, огражденная, как венцом, высокими горами, по левой, к северу обращенной стороне которых, начиная от верховьев Вислы („от самых вершин Вислы"), живет на неизмеримом пространстве многолюдный народ венеды (vinidarum natio populosa). Хотя имена их и изменяются теперь по различию родов (per varias familias) и жилищ, однако они большею частью называются славинами и антами. Славины обитают от города Новиетунского (a civitate Nouietunense, Nouietunum) и озера, называемого Музианским (et lacu, qui appellatur Musianus), по самый Днепр, а на север по Вислу; у них болота и леса заменяют города. Анты же, храбрейшие из них, живут в окрестностях Понта, от Днестра до Днепра — рек, отстоящих одна от другой на несколько дней пути».[4]

В главе 23 того же сочинения Йорнанд говорит о венедах, что они пошли от одного рода, но теперь называются тремя именами, т. е. венетами, антами и славами (veneti, antes, sclavi).[5]

Другой историк VI же в. — Прокопий Кесарийский — в своем знаменитом сочинении «Gothica sive bellum Gothicum», являющемся, как и труд Йорнанда, первоисточником по изучению славянских древностей, говорит, между прочим, что в начале царствования императора Юстиниана (527) «гунны, славяне и анты, соседи славян, почти ежегодно переправлялись через Истр и вторгались большими полчищами в римские пределы».[5] Затем, у того же автора мы читаем: «Меотийский залив [6] впадает в Понт Эвксинский. Тамошние обитатели известны были прежде под именем кимерийцев, а ныне называются уже утургурами. Дальнейшие края на север занимают бесчисленные народы антов (populi antarum infiniti, ἔθνη τα ἀντῶν ἄμετρα)... Перед тем славяне и анты имели одно имя, т. е. они встарину назывались спорами, потому — думаю — что жили σποράδην, рассеянно. От этого они занимают такие обширные земли; и точно, большая часть земель по ту сторону Истра принадлежит им».[7]

Наименование славянского народа виндами или вендами (то же винидами, винедами, венедами или вене-

---

* И. Сталин. Вопросы ленинизма, изд. 10, 1938, стр. 547.

т а м и и т. п.) и стран, населенных этим народом, «землею венедов» проходит затем через всю западную историческую литературу вплоть до XIII в. Но имя народа в е н е д о в не впервые называется у историков VI в. — Йорнанда и Прокопия: оно имеется у греческих и римских писателей I и II вв. — у П л и н и я (23—79), у Т а ц и т а (55—120), у П т о л е м е я (ум. ок. 178 г.) и т. д. «Таким образом, — заключает Ш а ф а р и к, — вот те очевидные и важные свидетельства пяти разных, не зависимых друг от друга, достоверных источников I—VI вв., в коих говорится о действительном пребывании в е л и к о г о народа венедов (потому что Птолемей прямо полагает его между ἔθνη μέγιστα и называет первым из них) за Карпатами, на берегу Вислы, в краях, лежащих между этой рекой, упомянутыми горами и Венедским заливом и далеко простирающимся на восток и север, именно там, где после, т. е. около 550 г., Йорнанд назначает жилища своим с л а в я н с к и м в и н и д а м».[8] В тождестве венедов Плиния с в и н и д а м и Йорнанда сейчас никто не сомневается; наименование же славян в е н д а м и или в и н д а м и и до сих пор сохраняется у всех не только германских, но и у вообще издавна соседивших со славянами народов, как оно же до сих пор сохраняется во множестве наименований населенных пунктов на бывшей некогда славянской территории, где сейчас, однако, от славян не осталось и следа.[9]

Таким образом, уже в первой половине VI в. н. э. юго-западное Причерноморье вплоть до Дуная было занято восточными славянами и территориально непосредственно смыкалось с славянским населением б. Римской Дакии и Нижней Мизии (славины), с одной стороны, и с славянским же населением территории, на которой в IX в. вырастает и первая русская славянская держава, Киевское княжество, — с другой. В это же время, по данным Прокопия, а н т ы занимали Приазовье.

VI в. — первая исторически засвидетельствованная дата, характеризующая славянский этнографический состав населения Киевско-Дунайского района.

Мы полагаем, однако, что эта дата должна быть отодвинута в значительно более глубокую давность, границы которой не подлежат пока, к сожалению, никакому, даже приблизительному, определению. Наши принципиальные методические установки в области изучения этногонии и глоттогонии, которыми мы обязаны марксистской установке нового учения о языке Н. Я. М а р р а, говорят с несомненностью о действии известных законов исторической преемственности не только в развитии языка и культуры народов данной территории, но и о такой же преемственности в существовании и развитии самих народов, как определенных этнических образований на данной территории. Этим именно методология Н. Я. Марра в области историко-этнографических изучений коренным образом разнится от чисто формалистического метода миграционной теории.

«По мнозех же времянех, — читаем мы в „Начальной летописи“, — сели суть Словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. [И] от тех Словен разидошася по земле и прозвашася имены своими, где седше на котором месте. . . Волохом бо нашедшим на Словени на Дунайские, [и] седшем в них и насилящем их, Словени же ови пришедше седеша на Висле и прозвашася Ляхове. . .», т. е. «когда же на дунайских славян напали римляне и обосновались среди них и насильничали над ними. . .»

Под 898 г., сообщая о проходе угров, которые перешли «через горы великие и почаша воевати на живущая ту», тот же летописец рассказывает: «Седяху бо ту преже Словене, а Волохове (т. е. римляне) переяше землю

Словенськую; по сем же Угре прогнаша Волохы, и наследиша землю ту, и седоша с Словеньми. . .»

Таким образом от VI в. мы уже спустились в славянскую давность эпохи римского императора Траяна-завоевателя Славянской Дакии, т. е. подошли к I в. н. э. Идя в том же направлении дальше в глубь веков, мы подойдем в середине V в. до н. э. к фракийцам, в том числе и к северным их племенам — гетам и дакам Фукидита и к скифо-сарматам Геродота, под общеплеменными наименованиями которых, несомненно, скрываются также и протославяне (западные скифы — пахари и земледельцы). Все мы также прекрасно, конечно, помним и ту этногоническую связь между скифами-сколотами, с одной стороны, и славянами — с другой, которая в свое время была установлена Н. Я. Марром.

В своей работе 1930 г. «Византия и славяне в VI в.» я пытался, идя вслед за Н. Я. Марром, вскрыть на конкретном материале несостоятельность показаний византийских источников, приурочивающих массовое заселение полуострова славянами с севера, из-за Дуная, только к VI в. н. э., что до сих пор сторонниками миграционной теории на Западе продолжает приниматься как terminus, ante quem не может быть речи о славянах, как одной из народностей, уже до этого населявших полуостров. Я утверждаю, не углубляя сейчас этого вопроса, что от берегов Эгейского моря и Адриатики, переходя через Дунай и нынешние венгерские и румынские равнины, и вплоть до Карпатских гор на севере, до Днепра, Заднепровья и Подонья на востоке мы имели здесь в древности и в раннем средневековье, к моменту возникновения на Днепре Киевской государственности, т. е. к IX в. н. э., известную непрерывность, известное единство и общность хозяйственно- и культурно-стадиального развития, хотя бы и успевшего уже к этому времени пережить известную дифференциацию, в частности и дифференциацию в языковом развитии, не столь, однако, глубокую и существенную, чтобы она мешала тесному культурному общению русских славян с народами полуострова.

Эта исконная этногоническая общность населения интересующего нас района, который я условно называю Киевско-Дунайским районом, понимая под этим термином известную область Средиземноморья, идущую в действительности гораздо южнее Дуная и гораздо севернее и восточнее Киева, обусловливала собою и известную общность протоосновы культурной жизни и переживаний ее населения.

В процессе развития народнохозяйственной жизни и мышления эта общность протоосновы не оставалась, конечно, на разных участках указанной территории постоянно и неизменно одною и тою же: она изменялась в зависимости от местных условий, то осложняясь новыми нарастаниями и таким образом перерастая в новые формы и приобретая новое содержание в одних случаях, то убывая и сокращаясь количественно вплоть до полной утраты — в других и т. д. Ниже мы с полной ясностью увидим этот процесс на образе Трояна.

Блестящую страницу в истории культуры интересующего нас района в далекой доисторической древности образует так называемая «Трипольская культура» эпохи неолита и раннего металла, связывающая Дунайско-Днестро-Буго-Днепровский район общностью своих вещественных памятников и вскрываемого на их основе социального строя не только с Румынией и Венгрией, но и с Балканским полуостровом: с Фессалией и древними культурами Средиземноморья — с Микенами и Критом, а на Востоке, в Малой Азии, — с Троей. Проф. Б. Л. Богаевский говорит о наличии определенного сходства центров родовых обществ в дунайско-

балканских и, быть может, в днестро-днепровских областях с древнеэлладским (домикенским) периодом в Арголиде. Это дает основание характеризовать «Трипольскую» культуру как домикенскую культуру.

«Специфические формы наиболее ранних обществ на Крите, повидимому, — говорит названный выше автор, — имеют ближайшие параллели в одновременных обществах Северной Африки, в то время как Микены свои общественно-сходные черты находят, преимущественно, в обществах северобалканских стран, Дунайского и отчасти Днестро-Днепровского районов (Триполье). Таким образом, — заключает автор, — история Крита и Микен составляет два одновременных в начале и следующих друг за другом в конце этапа истории позднего родового общества юго-восточной Европы и восточного Средиземноморья в периодах до сложения античного государства».[10]

В виду того, что землянки и площадки, которыми представлена у нас «Трипольская» неолитическая культура, во множестве раскинуты на огромном пространстве, начиная от Днепра и вплоть до Днестра и Карпат и далее, предположительно, до р. Вислы, а на левобережье Днепра, в Остерском районе б. Черниговской губ., по левому берегу р. Десны, а также в виду того, что встречаемая в них культура представляет многоразличные стадии развития, от самой примитивной до той, которую мы видим в начале века металлов, — археолог В. В. Хвойка, которому принадлежит заслуга открытия в конце XIX в. у нас на Приднепровье памятников «Триполья» (от имени с. Триполье на Киевщине), тогда же пришел к заключению, что носитель этой культуры был мирным, оседлым, земледельческим народом и что именно в нем «можно видеть только наших предков праславян (или протославян), предшествовавших и переживших в нашей местности все известные доселе передвижения и нашествия других иноземных племен и потомки которых удержали в своем владении край предков до настоящего времени. . .»[11]

Следует отметить, что во всех своих работах В. В. Хвойка [12] подчеркивал неизменно наблюдение, что народ — носитель и строитель «Трипольской» культуры, «занимавший громадное пространство и оставивший на всем протяжении столько бесчисленных памятников своего постоянного пребывания, от неолитических времен вплоть до IV в. н. э. и далее», очевидно, не мог исчезнуть бесследно или быть замененным каким-либо другим. В период своей долгой исторической жизни он представлял собою постоянного насельника данной территории.

Однако, необходимо иметь в виду, что точка зрения В. В. Хвойки была высказана им, главным образом, на основании сравнения трипольского обряда сожжения, который был им открыт в так называемых «площадках», с погребальным обрядом, «удерживающимся в указанных нами пределах от первоначальных времен в течение греко-скифской и последующей эпохи». Большие исследования памятников «Триполья», проведенные в последние годы советскими археологами, установили, что так называемые трипольские «площадки» являются не ритуального характера памятниками, как считал В. В. Хвойка и др., а жилищами. Таким образом главный аргумент, на основании которого В. В. Хвойка проводил свои сопоставления, в настоящее время не может служить достаточным для решительного определения народности в области Приднепровья. Ограничиваясь сейчас лишь общей постановкой вопроса, необходимо заметить, что в связи с открытиями последних лет огромный археологический материал должен быть проанализирован и сопоставлен заново. Тогда можно будет говорить с большей определенностью и полнотою о стадиальной общности Киевско-Дунайского района в период III—II тысячелетия до н. э.

Доисторические судьбы интересующего нас района идут и дальше в глубь веков, вскрывая здесь настолько широко представленную культуру человека дилювиального, особенно ледникового периода, что он может быть назван, в известном смысле, классическим районом палеолита, т. е. древнекаменной культуры. Знаменитая киевская палеолитическая стоянка, открытая в 1893 г. на Кирилловской ул., в усадьбах №№ 59—61, дала одних только бивней мамонта более 100 штук; в верхних ее слоях найдены остатки пещерного медведя, гиены, льва и пр. По характеристике акад. М. Грушевского, эти находки, вместе взятые, подтверждают существование человека на территории Киевской Руси в продолжение очень длинного промежутка времени, на протяжении десятков тысяч лет дилювиальной эпохи, второй ее половины, во время, соответствующее поздней палеолитической культуре Центральной и Западной Европы — эпохам Солютре и Маделен и переходным к неолиту.[13]

Впоследствии будет чрезвычайно интересно проследить те процессы, которые создали в Киевско-Дунайской области этногоническую общность населения, уходящую своими корнями в далекое историческое прошлое, в эпохи, предшествующие нашей эре, на территории той области, где в дальнейшем мы застаем на северо-восточной окраине ее Киевское государство, а на юго-западной — первое на полуострове славянское Болгарское царство.

«Повесть временных лет» помещает в юго-западном Причерноморье славянские народы уличей и тиверцев, говоря о них: «. . . седяху по Бугу и по Днепру и приседяху к Дунаеви; и бе множество их, седяху по Бугу и по Днепру оли до моря».

Незадолго перед смертью Игоря (945) его воевода Свенельд «примучил» их и принудил платить дань киевскому князю.

На севере уличи, или угличи, соседили с родственными им полянами.

Область у моря между Днестром и Дунаем занимали тиверцы, поселения которых доходили когда-то до самого моря и Дуная. Население тиверцев здесь было тогда весьма значительно и вплотную соприкасалось со своими родичами — левобережными и правобережными дунайскими славянами.

На северо-западе к тиверцам примыкали поселения дулебов, или бужан, или волынян, которые с востока имели своими соседями этнически родственных им древлян, а южнее их — таких же полян.

Таким образом к середине X в. все пространство от Днепра к Бугу, к Днестру и к Пруту вплоть до левобережного Подунавья было сплошь занято населением восточнославянской группы, политически объединявшимся под властью киевского князя. Юго-западная граница Киевской Руси упиралась тогда в Черноморское побережье и низовья Дуная.

Следовательно, между славянским населением тогдашней Симеоновой Болгарии и этнически родственным с ним населением Киевской Руси не было никакого разрыва, и р. Дунай служила лишь политической границей, отделявшей Россию от Болгарии. Киевско-Дунайский пояс продолжал, таким образом, оставаться действенным и тогда, когда в северо-восточной его части уже сложилась Киевская Русь, а в юго-западной выросло первое славянско-болгарское царство. Образование этих двух, территориально соседивших друг с другом, политических объединений не уничтожало и не могло уничтожить в жизни их народов старого, общего им испокон веков культурного наследия, но оно внесло в их жизнь, несомненно, новый фактор, сыгравший роль дифференцирующего элемента в их дальнейшем хозяйственном и культурном развитии.

По археологическим данным, сношения насельников территории Киевской области с Римской Византией существовали со времени основания

Константинополя, как политического центра Восточноримской империи, т. е. с IV в. н. э. Об этом говорят византийские монеты и ткани, византийское оружие, византийская орнаментика и другие предметы византийского искусства V, VI и последующих столетий, открытые в могилах славяно-русских племен.

По летописным данным, договорные отношения киевлян с греками существовали уже до времени завоевания Киева Олегом. Мы имеем данные, которые говорят о том, что в 866 г. киевляне опустошили окрестности Константинополя за нарушение греками условий договора. По летописным же данным, первое крещение киевлян относится ко времени княжения в Киеве Аскольда и Дира, т. е. к середине IX в., или, другими словами, на 100 лет ранее официального признания христианства по византийскому обряду в качестве государственной религии Владимиром Святославичем в 988 г. При заключении договора с греками в 945 г. киевляне христианского культа присягали ему на верность в киевской соборной церкви св. Ильи.[14]

Но археологические источники ведут нас значительно далее в глубь веков, нежели Византия, и ставят восточное славянство непосредственно лицом к лицу с Римом. Об этом говорят богатейшие находки кладов римских монет не только в ближайшем районе к Киеву, что было бы вполне естественно, учитывая мировую торговую роль Киева в древности,[15] но также и далеко за его пределами на востоке, на севере и на западе. Важно при этом отметить, что обильные находки римских монет в бассейне Приднепровья, буквально засыпанном ими, являются здесь не случайно, а стоят в тесной связи с крупными населенными пунктами страны и говорят, прежде всего, о давнем занятии и заселении приднепровской территории оседлым населением. С другой стороны, эти находки говорят и о том, что римские монеты являются здесь не в силу одних только торговых сношений обитавших в Южной России племен с классическим миром, а скорее, как предполагает археолог, в силу тех бесчисленных столкновений этих народов с Римской империей или посредством союза со своими ближайшими соседями — г е т а м и и д а к а м и, или же непосредственно путем самостоятельных нападений на восточные римские области, как это можно проследить по дошедшим до нас источникам.[16]

В 1899—1900 гг. киевский археолог В. В. Хвойка нашел в районе среднего Приднепровья, в могильниках при с. Чернякове (б. Киевского у.) и в с. Ромашках (б. Васильковского у.), отнесенных им ко времени от конца II до V в. н. э., богатейший вещевой материал, который, вместе с найденными при одном из покойников римскими монетами, «довольно определенно указывает, — говорит автор, — на заимствование типов и техники этих предметов из обихода римской культуры, повидимому, игравшей тогда значительную роль в жизни местного населения».[17]

Приведенные выше факты еще раз подтверждают нашу мысль о наличности с древнейших времен непрерывной хозяйственной и культурной связи между Киевской Русью и европейским юго-западом, т. е. Римом, Византией и Болгарией. Связь с Византией и Болгарией, в частности, поддерживалась не только морем, но и сушей, т. е. через территорию северо-восточных районов Болгарии, издавна заселенных славянами. Рим, Византия и Болгария были хорошо известны в Киеве. Равным образом, и Киев был хорошо известен не только как богатый торговый, но и как крупный политический центр, с которым Византия и Болгария поддерживали тесные дипломатические связи, каждая по-своему используя эти связи в своих интересах и взаимоотношениях.

Так, например, когда в 941 г. киевский князь Игорь выступал в поход против Византии, болгарский царь Петр (927—968) счел себя обязанным, в силу договора с Византией от 927 г., предупредить о том византийского императора Романа Лакапина.[18]

В случае напряженных политических отношений между Византией и Болгарией Византия прибегала к помощи Киева, натравливая его против болгар. Так было, например, при византийском императоре Никифоре, во второй половине X в., когда киевский престол занимал князь Святослав Игоревич. При содействии специального эмиссара, херсонесца Калокира, Византии удалось вооружить киевского князя против болгар. В конце весны или в начале лета 968 г. Святослав во главе 60-тысячной армии спустился в лодках вниз по Днепру, и Черным морем двинулся в устье Дуная. Болгария была застигнута врасплох, и выставленная ею против Святослава 30-тысячная армия была разбита русским князем и заперлась в Доростоле (болг. Дръстър, др.-римск. Durostrum, теперь г. Силистра). Согласно показаниям нашей летописи под 6475 г. (968), Святослав, в связи с поражением болгар, «взя город 80 по Дунаеви, и седе княжа ту, Переяславци, емля дань на Грьцех» (Лавр.). Центром своих владений Святослав сделал г. Переяславец (болг. Преславец, т. е. Малый Преслав), расположенный на правом болгарском берегу Дуная, против болотистого озера Балта, между гг. Черна-вода и Хърсово (Гирсово). Это был очень важный торговый пункт, лежавший в самом узком месте между Дунаем и Черным морем. По объяснению проф. В. Н. Златарского, летописное выражение «город 80 по Дунаеви» следут понимать не в прямом смысле слова, как 80 городов, расположенных вдоль побережья Дуная, но как 80 городов придунайской области, или в области Дуная, т. е. в северо-восточной Болгарии. Таким образом в первый свой поход на Болгарию Святослав, по объяснению проф. Златарского, завоевал нынешнюю Добруджу и часть Делиормана.

Чтобы спастись от непрошенного гостя, болгарское правительство вступило в переговоры с Византией и одновременно предложило печенегам напасть на Русь и тем самым заставить русских с их князем очистить Болгарию, на что печенеги согласились и осадили Киев. Это заставило Святослава поспешить в Киев, но значительную часть своей армии он оставил во вновь завоеванной им области. Ликвидировав в Киеве угрожавшую ему со стороны печенегов опасность, в следующем же 969 г. Святослав вновь направился в свою болгарскую область.

«Не-любо ми есть в Киеве быти, — говорил Святослав своей больной старушке-матери, Ольге, — хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек злато, паволоки, вина и овощеве разноличные, из Чех же, из Угорь сребро и комони, из Руси же скора и воск, мёд и челядь» (Лавр.).

Во вторую болгарскую экспедицию 969 г. Святослав из своего Переяславца продвинулся уже далее на юг, занял самую столицу Болгарского царства — Великий Преслав, где захватил в плен болгарского царя Бориса II с семейством и братом его Романом, и, перевалив через Балканский хребет, взял Филиппополь, завоевал таким образом всю Болгарию и через Адрианополь проник на византийскую территорию вплоть до нынешнего Люле-Бургаса (Аркадиополь). В течение 4 лет, с 968 по 972 г., Болгария, таким образом, находилась в непосредственном владении русского князя.[19]

По объяснению нашего историка С. Соловьева, Святослав считал своею землею только одну Болгарию, приобре-

тенную им самим; Русскую же землю, по понятиям того времени, он считал владением общим, родовым. Вот почему он и спешил окончить свое княжество на Руси, посадив старшего сына, Ярополка, в Киеве, другого — Олега — в земле Древлянской, а младшего — Владимира — отправив в Новгород.[20]

В XI—XII вв. русские поселения («заселенные притоны») существовали не только у днепровских порогов, которые носили славянские названия: Не спи, Островный праг, Неясыть, Вълный праг, Вручий, Небрежий, — но и близ берега моря, в Олешье.

В Ипатьевской летописи под 1160 г. читаем: «Ростислав из Киева посла Георгия Нестеровича и Якуна в насадех на берладники, иже бяхуть Олешье взяли. . .» А под 1184 г. там же говорится: «Давыд зая грекы в Олешьи, и зая у них именье». Связь Киева с периферийными владениями «с незапамятных времен», по выражению Срезневского, поддерживалась не только водными путями, но и проезжими дорогами. Одна из них называлась залозным путем. По предположению Срезневского, эта дорога вела через Залозье к Подунавью, где и в XII и в XIII вв. были владения русских князей, как были они там в X в. или еще раньше. В 1106 г. «Владимир Мономах посла Ивана Войтитича и посади посадники по Дунаю» (Ип.); в 1102 г. «Князь Василько получил от греческого царя в Дунаи городы, а Мстислав — волость от Сколана. . .» [21]

Насколько традиция о былой принадлежности болгарской территории России была популярна в старое время среди русских славян, — об этом может свидетельствовать, между прочим, список «градом всем Русским, дальним и ближним», приложенный к Воскресенской летописи (П. С. Р. Летоп., VII, стр. 240), где значатся: «На Дунае Видицов о седми стен каменных, Мдин [около Калафата, против Видина?]; об ону страну Дуная Тръновъ. . .; а по Дунаю: Дрествин [Силистрия], Дигин [Мачин, древняя Диногетия], Килия [старый город этого имени против нынешней Килии]; на устье Дуная: Новое село [Килиянова], Аколятря [Ликостомион, Вилково]; на море: Карна [Варна], Каварна. А на сей стороне Дуная: на устье Днестра, над морем — Белгород [Аккерман], Чернь [с. Граденица]; Аский-торг [Яссы] — на Пруте реке; Романов торг — на Молдаве, Немечь; в горах: Корочюнов, Камень [Пиетра], Сочава, Сереть, Баня, Нечюнь, Коломья, городок на Черемоше».

Приводя это место в примечании 387 к тому IV своего труда (изд. Эйнернинга, I, стр. 156), Карамзин прибавляет от себя только следующее: «Князья Галицкие могли владеть и частью Волошской земли; но сомневаюсь, чтоб они господствовали до Терновы. Сей географ именует, кажется, болгарские города российскими единственно для того, что они были завоеваны великим князем Святославом в X в.».[22]

«Галички Осмомысле Ярославе,[23] — читаем мы в „Слове о полку Игореве", — высоко седиши на своем златоковенном столе, подпер горы Угорскыи своими железными плъки, заступив королеви путь, затворив Дунаю ворота, меча бремены чрез облаки, суды рядя до Дуная. Грозы твоя по землям текут: отворяеши Киеву врата; стреляеши с отня злата стола салтани за землями. . . »

Было бы, однако, неправильно и односторонне в изложенных выше событиях видеть только завоевательную политику Киевской Руси. Они — результат гораздо более сложной внутренней и внешней обстановки, в которой складывалось, росло и крепло культурно, хозяйственно и политически молодое славянское княжество, что, мы надеемся, вскроется перед читателем со всею ясностью из последующего изложения.

Мы привлекли эти события для постановки вопроса о характере культуры Днепровско-Дунайского района, об историческом единстве этнического слоя населения, об общей стадии его социально-политического развития, приведшего к образованию здесь почти одновременно ряда славянских государств.

Археологические памятники Триполья, свидетельства древних писателей о народах венедах (славянах вообще), антах (восточных славянах), склавинах (и южные, и западные, и восточные славяне), культурная эволюция Днепровско-Дунайского района, прослеживаемая на памятниках материальной культуры, — все это дает нам основание поставить вопрос о развитии протославянских и славянских народов, выступивших активно в V—VI вв., в процессе образования своей государственности, против римского владычества.

Изучение древнейшей культуры народов этого района помогает историкам понять, какую роль могучего фактора в истории сыграли эти народы в уничтожении восточноримского владычества. Вместе с тем, это помогает установить, как после традиционной борьбы народов восточной и юго-восточной Европы против иноземного владычества стали создаваться первые политические объединения, выросшие в славянские государства: Само (Чехия), Болгария, Киевская Русь.

2

Имя римского императора Траяна и до сих пор еще живет в памяти у южных славян.

Прежде всего оно связано с остатками знаменитой в древности и в средние века дороги, которая соединяла Белград с Константинополем и была известна под именем Via Singidunum или Via militaris.

Впервые следы ее видны на сербской территории, между г. Ниш и болгарской границей, и известны в народе под именем «Латински путь». Сохранившиеся на этом участке пути остатки старого римского укрепления носят название «Латински град».

На болгарской территории следы этого пути впервые выступают у г. Цариброд, на правом берегу р. Нишавы, против самого городка. Затем, проходя через г. Софию, этот путь идет далее на юго-восток, и у м. Слатины в Софийском округе два сохранившихся его участка известны у местного населения под именем «Горни» и «Долни Троян».

На Ихтиманской равнине «Трояновият път» хорошо известен местному населению, которое рассказывает, что он был сооружен для какой-то царской дочери, чтобы она во время путешествия не ступала на голую землю. Повидимому, в данном случае мы имеем дело с каким-то старым преданием. Оно было записано в XVI в. путешественником Швейгером. «Выехав из этого села (Scherdin, Шаркёй, Пирот), — говорит он в своих путевых записках под 11 декабря 1578 г., — мы прибыли к покрытому камнями царскому пути, который, в виду своей ветхости, во многих местах исчез, поэтому не походит на какую-либо непрерывную каменную мостовую, но часто теряется и опять появляется. . . Мнения об этой мостовой не одинаковы. Некоторые рассказывают, что царь гуннов Аттила заставил построить эту дорогу в какое-то воспоминание; возможно, что это было значительное воспоминание, потому что дорога стоила невероятно много денег. Начало ее, говорят, было будто бы у г. Пеща, а конец — у Цареграда, почти 200 миль. Другие говорят, что один маджарский король женился на дочери какого-то греческого царя — чего, однако, я не могу найти в исто-

1598

рии, — и в целях сохранения доброго приятельства, а также и для того, чтобы легче встречаться друг с другом, эти два владетеля распорядились соорудить эту дорогу».

Далее, по направлению к Константинополю на этом пути известны «Троянский проход» (Капу-дервент), «Трояновы ворота» (Маркова капия) и т. д.[24]

Еще в VI в. один участок на этом пути, именно проход у с. Троян в Балканах, был известен, как и сейчас, под именем τρίβος Τραιάνου, т. е. дорога Траяна, по-болгарски «Троянов път». В XVI ст. далматинский путешественник Вранчич (Verantius) выражал свое изумление по поводу того, что дорога, начинавшаяся у Белграда и оканчивавшаяся у Константинополя, носила тогда название «Троянов путь». Об этом Вранчич узнал в с. Ражан (Rasgni) и удивлялся тому, что память о великом царе держалась у простого народа.[25]

Предание о том, что дорога из Белграда в столицу б. Турецкой империи была построена римским завоевателем и организатором, по предположению проф. Ив. Д. Шишманова, обязано своим началом необыкновенной славе Траяна, как основателя и восстановителя множества городов на полуострове.[26]

Трояновыми дорогами и просто Троянами в Бессарабии, по свидетельству М. А. Максимовича, зовутся находящиеся там знаменитые древние валы, неизвестно когда и по чьему велению произведенные. Но их название «Трояновыми» свидетельствует, по словам Максимовича, как славно и памятно было это имя в странах придунайских, напечатленное там и на других местностях.[27]

С «Трояновым валом» в Киевской губ., как это замечает А. Котляревский, народ соединяет некоторые предания мифического характера. Кое-когда в них поминается и Троян, носящий название царя Ермаланского (т. е. римского, римлянского?). Существуют Трояновы валы и на Дунайском побережье. Во всех этих местах нередко находят римские монеты и именно монеты императора Траяна.

По предположению А. Котляревского, «легко могло быть, что обоготворенный римский император сделался действительным богом у тех племен славянских и в тех областях, на которые простиралась его власть. На него могли быть перенесены древние языческие воспоминания славян: обоготворенный император, которому в его владениях приносились жертвы, легко мог в народных понятиях заступить место какого-нибудь древнейшего языческого божества. Немалое подтверждение этому предположению мы позволяем себе видеть, — говорит А. Котляревский, — в том обстоятельстве, что бог Троян является исключительно в письменных свидетельствах, относящихся к южным славянам».[28]

Существует, однако, мнение, что опоясывающие на огромном пространстве Киев валы, носящие название «Трояновых» или «Змиевых» и устроенные, по преданию, каким-то Трояном, не имеют ничего общего с завоевателем Дакии — Ульпием Траяном. Согласно утверждению проф. В. Антоновича, киевская система валов образовалась разновременно, начиная с Владимира, прозванного Святым; устройство валов продолжалось при Ярославле I. Название валов «змиевыми» (от слова «змий»), по Антоновичу, есть мифический символ, под которым скрывается забытое представление о печенегах.[29]

А. В. Лонгинов, цитируя Антоновича, высказывает, однако, недоумение, почему В. Антонович умолчал о половцах, тогда как набеги их со всех сторон, очевидно, вызывали потребность расширения

системы укреплений границ посредством валов, и «мне кажется, — говорит он, — приводимое Антоновичем народное предание о победе б о г а т ы р я над змеем всего более подходит к Мономаху — Трояну, по имени которого валы и слывут Т р о я н о в ы м и, а не Траяновыми. . .» [30]

Во многих местах на полуострове население показывает развалины различных Трояновых городов. «Троянов город» в окрестностях Татар-Пазарджика (по-турецки Кермит-Пара — от множества находящихся здесь осколков кирпичей). На восток от этого городища видны развалины старого римского моста на р. Тополнице, который носит имя «Троянов мост». В Оряховском округе три параллельных окопа носят название «Троянов окоп». В связи с именем Траяна стоит и название болгарского г. Т р о я н. То же название носят и развалины римского города Burnum в Далмации и старые гг. Шабац и Новипазар. Мост на р. Неретва в Мостаре (Македония) называется «Троянов мост».

Имя Траяна еще и сейчас помнит население около Дунайских железных ворот (между Оршова и Базияш); ему принадлежит знаменитая дорога вдоль Дуная в долине реки и мост у г. Турну Северин, остатки которого и сейчас еще хорошо видны в городском парке. В Трансильвании одно поле и до сих пор носит имя «prat lyj Trajan».[31]

Имя Трояна встречается также и как собственное имя, даваемое при крещении у болгар. Еще в XI в. один болгарский принц, сын царя Самуила, по показаниям источников, назывался Троян.

Оно же связано с всевозможными преданиями, отложившимися в фольклоре народов полуострова, и вошло в славянскую мифологию.

Подробнее о развалинах и мостах, связанных с именем Трояна на территории сербо-хорватов, см.: L. L e g e r. Études de mythologie slave, № III: L'empereur Trajan dans la mythologie slave. Paris, 1877, pp. 7—9, 11,13.

В местности около нынешнего г. Деде-Агач, у развалин древнего Троянополиса, жители рассказывали французскому рыцарю Б е р т р а н д о н д е л а Б р о к и е р (Bertrandon de la Brocquière) на обратном его пути из Иерусалима через Константинополь во Францию о том, что город Троянополь был сооружен каким-то царем, по имени Троян, который, вообще, создал много достопримечательностей. «Он был сыном того царя, — говорит в своих путевых записках этот автор, — который основал город Адрианополь. Сарацины (т. е. мусульмане, турки) рассказывают, что у него были о в е ч ь и уши. . .» [32]

Болгарская сказка о царе Трояне с о с л и н ы м и ушами, записанная в г. Стара Загора (восточная Болгария), рассказывает, что этот царь, обыкновенно убивавший брадобрея, которого он приглашал к себе, пощадил мальчика-брадобрея — единственного сына у нищенски бедной матери, взяв с него клятву, что он никому не расскажет о том, что видел у царя. С тех пор мальчик стал хиреть и вянуть и явно был обречен на смерть. Видя сына в таком положении, мать стала его расспрашивать, отчего он заболел и что за болезнь у него. На расспросы матери мальчик ответил, что этого он никому не может сказать, потому что с него взята в этом клятва под угрозой лишения его жизни. Тогда мать сказала ему, чтобы он пошел в дремучий лес, вырыл бы там яму и трижды сказал бы в нее то, что лежит у него на сердце, а затем зарыл бы эту яму, и болезнь его пройдет. Мальчик так и сделал: пошел в лес, вырыл глубокую яму, влез в нее и три раза во все горло произнес: «У царя Трояна ослиные уши!» Зарыв яму, он ушел. После этого у него отлегло на сердце, он поправился и стал работать.

Много ли, мало ли прошло после этого времени, — на месте ямы выросла бузина. Ее как-то заметили пастухи и сделали из нее себе свирели. Когда они заиграли на них, свирели звучали: «у царя Трояна ослиные уши!» И среди народа распространилась молва, что у царя Трояна ослиные уши. Дошло это и до слуха царя. Он позвал к себе мальчика брадобрея, напомнил ему о данном им в свое время обещании никому не говорить о том, что он видел у царя, и спросил его, почему он рассказал об этом? Мальчик рассказал царю всю правду, как было дело, подтвердил, что он никому ничего об этом не говорил, и предложил царю, чтобы ему самому увериться в правдивости его рассказа, выйти вечером на прогулку, когда пастухи возвращаются с поля и играют на свирелях, и лично услышать то, что говорят свирели. Царь так и сделал и убедился в том, что мальчик рассказал ему правду, а затем сказал, что так, очевидно, было определено богом, и простил своим брадобреям. (Сб. за НУНК, т. IV, 1891, отд. «Народни умотворения», стр. 182 и сл.).

Аналогичная по сюжету сказка о царе Трояне с козьими ушами имеется и у сербов. Она была записана в 1829 г. Вуком Караджичем от некоего Груйо Механджийча из Сентомаша.[33]

В сказке, записанной в с. Гиново, в Неврокопском районе, в Македонии, рассказывается о царе Трояне, что он был очень красивым царем, но только имел козьи уши и, чтобы не казаться отвратительным перед людьми, скрывал всегда их под шапкой. Пока царь скрывал таким образом свои уши, он ходил небритым и нестриженным. Но когда он оброс очень длинными и неприличными волосами, он принужден был показать свои уши хотя бы одному брадобрею. Так он и сделал. Он позвал к себе брадобрея и сказал ему: «Я пригласил тебя, чтобы ты обрил и остриг меня, но прежде, чем ты это сделаешь, я открою тебе одну тайну, и если ты расскажешь ее кому-либо, я тотчас же сниму с тебя голову». Брадобрей обещал царю, что ни одной живой душе не откроет его тайны. После этого царь снял свою шапку и сказал брадобрею: «Вот я, царь Троян. Бог даровал мне великую красоту, и только одно, что меня безобразит, это вот эти козлиные уши, поэтому ты всегда будешь меня брить, но я приказываю тебе никому об этом не говорить, иначе ты будешь лишен жизни».

Долгое время брадобрей брил царя и никому не раскрыл, что у царя козьи уши. Однако с течением времени брадобрея стала угнетать эта тайна. Он хотел хоть кому-либо открыть ее, чтобы ему стало легче на сердце, но никак не смел этого сделать.

Однажды брадобрей вышел на прогулку далеко от города и случайно наткнулся на один запущенный колодец, посмотрел в него, но ничего в нем не увидел, кроме покрытой загнившею цвелью воды. И поразмыслив, что кругом нет ни одной живой души, которая могла бы подслушать, если бы он открыл то, что царь приказал ему хранить в тайне, он наклонился над колодцем и три раза произнес: «У царя Трояна козьи уши». И после прогулки он вернулся в город.

Спустя несколько лет случайно проезжали по той же дороге мимо колодца извозчики. Они расположились у колодца на отдых, распрягли лошадей и пустили их пастись, а сами легли под листовистым деревом у колодца. Посмотрев вверх, они увидели, что на каждом листе дерева написано: «у царя Трояна козьи уши». Они сорвали с дерева по нескольку листьев и прочли эти слова, затем запрягли лошадей и уехали.

Спустя несколько времени по всему свету распространилась молва, что у царя Трояна козьи уши. Царь позвал брадобрея и спросил его, почему он открыл тайну, и стал угрожать ему смертью. Брадобрей уверял царя,

что он никому не открывал тайны. На настойчивые допросы царя он, наконец, вспомнил о колодце и рассказал царю как было дело. Царь захотел проверить, правду ли говорит его брадобрей, и однажды взял с собою брадобрея, чтобы он показал ему колодец. Прежде чем прибыть к колодцу, царь спросил брадобрея, нет ли у места колодца какой-нибудь приметы. Брадобрей ему ответил, что у колодца не было никакой приметы. Прибыв к колодцу, что же они увидели? У самого колодца выросло ветвистое дерево, на каждом листке которого было написано: «у царя Трояна козьи уши». Тогда царь сказал: «Не должно того скрывать, что дано богом». И с тех пор он ни от кого уже больше не скрывал своих козьих ушей (Сб. за НУНК, кн. IV, 1891, отд. «Народни умотворения», стр. 185 и сл.).[34]

О г. Трояне в Сербии на горе Цере (выше Двориште) рассказывают, как это сообщает Вук Караджич,[35] что в нем был некий король Трojан, каждую ночь отправлявшийся в Срем к своей возлюбленной, которая была не то замужней женщиной, не то девушкой. Он отправлялся ночью потому, что не мог показываться днем, чтобы не быть растопленным солнцем. Когда он являлся к своей возлюбленной, лошадям давали корм, и когда лошади съедали корм и пели петухи, Троян обыкновенно возвращался обратно и до солнца прибывал в свой город. Однажды муж или брат его возлюбленной повыдергал всем петухам языки, чтобы они не могли петь, а лошадям засыпал в ясли, вместо овса, песку. Когда королю показалось, что уже время возвращаться, а между тем петухи еще не поют, он спросил своего слугу, съели ли лошади корм, а слуга ответил ему, что еще не съели, и так царь задержался. Когда же он увидел в чем дело — вскочил на коня и поскакал к своему городу. Но по дороге его настигло солнце. Тогда он быстро соскочил с коня и скрылся от солнца в стог сена. К его несчастью, однако, коровы разрыли стог, и солнце его растопило.[36]

«По варианту сказания, переданному М и л и ч е в и ч е м, у этого царя Трояна было три головы. Одна из них поедала людей, другая — скот, третья — рыб. Троян растаял на солнце благодаря хитрости одного из своих слуг, св. Димитрия, к которому обратился народ и который затем был убит приятелями Трояна. Нельзя ли усматривать в этой подробности намек на культ статуи Трояна, аналогичный тому, какой находим в болгарской песне о разрушении идолослужения св. Георгием?»[37]

Отложения того же мифа о Трояне-Мидасе имеются также и в болгарских народных песнях. Можно указать, например, на две интересные в этом смысле народные песни, записанные братьями Д. и К. М и л а д и н о в ы м и в Македонии.

В одной из этих песен рассказывается о том, что жители г. Т р о е м а —

троемски христиани они безверници,
не веруват в истниска господа
Иисуса Христоса;
они веруват злато и стребро,
от злато и стребро господ прават. . .

В городе Троеме было семьдесят источников (чешми), в которых текла холодная вода. Чего жители ни просили у бога, он им даровал. Когда в источниках пересохла вода и троемцы обратились к богу с просьбою дать им воду, источники потекли золотом и серебром. Троемцы пресыщены этим богатством, но они лишены воды для питья. И хотя они и были язычниками, но господь сжалился над ними, и в окрестностях Троема открылось глубокое озеро. Владельцем этого озера была хищная сура-ламя. Для того чтобы получить из этого озера воду, троемцы должны были давать ей еже-

дневно от себя по очереди на питание по одной молодой девушке. Так прошло три года, и на четвертый год подошла очередь отдать суре-ламии свою дочь и царю. Эта царская дочь была верующей христианкой.

Когда царская дочь пришла на берег озера и, горько плача, ждала выхода ламии, которая должна была ее проглотить, к ней на берег озера появился, в образе неведомого ей юнака на сером коне, сам св. Георгий. Он спросил девушку, зачем она пришла на берег этого озера, и когда узнал из ее рассказа, что она, верующая христианка, обречена язычником-отцом, троемским царем, в жертву ламии, слез со своего коня, воткнул копье в землю, привязал к нему своего коня, а сам прилег задремать возле девушки и попросил ее сказать ему, когда появится ламия. Когда взошло солнце, показалась ламия и обрадовалась тому, что в течение трех лет она получала по одному таину (приношение), а на четвертом году получила три. Молодая девушка заплакала, и одна горячая слезинка ее упала на лицо Георгия. Он проснулся, вскочил на коня, взял в руку копье, бросился на ламию и всадил ей копье в пасть. Затем, с помощью царской дочери, он связал ламию и живьем доставил в город в царский дворец. Ударил Георгий правою ногою ламию в сердце, и она выблевала из себя триста шестьдесят молодых девушек, которых она проглотила в истекшем году. Все они оказались живыми и повели хоровод. Второй раз ударил Георгий ламию, и она выблевала вторые триста шестьдесят девушек, которые оказались частью мертвыми, частью живыми. Ударил Георгий ламию и в третий раз, и она выблевала еще триста шестьдесят девушек, которые все оказались мертвыми. После этого троемский царь со всеми троемцами обратились в христианскую веру. Георгий обошел все источники, ударил своим копьем, и из источников потекла холодная вода.[38]

Во второй песне на ту же тему выступает «Краль от Трояна». Он обращает троянцев христиан в язычников, и они начинают поклоняться «серебряному богу». После этого имевшиеся в городе триста три точки холодной воды начинают течь серебром и золотом. Троянский царь направляет жителей за город к озеру, где за золото и серебро они откупают воду у «Змеи халовитой». Отправляет туда же свою молодую дочь Марию и царь. По дороге она встречается со св. Георгием, который предупреждает ее, что ей угрожает опасность погибнуть от этой «Змеи халовитой». Затем, как и в предыдущей песне, Георгий, в ожидании появления змеи, ложится возле девушки отдохнуть. Когда по дороге показалась змея, обрадованная тем, что сегодня она имеет три «таина», царская дочь испугалась, предчувствуя гибель. Испугался и Георгий, но ему на помощь пришел сам бог, который сказал ему, чтобы он пустил в змею стрелу. Георгий так и сделал и угодил ей стрелою между ее черных глаз. Затем доставил ее в г. Троян. Здесь он отправил царскую дочь к ее отцу, чтобы она пригласила его к нему. «Царь Латин» отправляется к юнаку, приветствует его и говорит ему, что он готов выдать ему свою дочь замуж. В ответ на речь «краля Латинего» Георгий открывает ему, что он «ангел божи, ангел божи свети Георгия», и предлагает ему собрать всех троянцев, низвергнуть «серебряного бога» и признать «бога единого». Так троянцы и сделали.

И що текле триесет и три чешми
чисто стребро и жежено злато,
пресекнаха и ми протекоха,
протекоха тая студна вода. . .[39]

Отголоски этого же предания о Трояне-Мидасе отмечены и в новогреческом фольклоре. Среди новогреческих сказок, собранных Бернгар-

дом Шмидтом,[40] имеется, между прочим, сказка о Мидасе, без упоминания, впрочем, имени царя, записанная на о-ве Закинфе, в которой рассказывается следующее. Один молодец, тоскуя о смерти отца, шел по дороге и сорвал тростинку, чтобы сделать себе дудку. Когда он заиграл на дудке, она прозвучала: «царь с пятью покровами имеет козлиные уши». Наигрывая на дудке, молодец пришел в царство этого царя. Он, действительно, имел козлиные уши, и Мойры предрекли ему, что он умрет, если народ узнает об его ушах. Поэтому голова царя была всегда покрыта пятью вуалями, и никто не видел его лица, кроме его брадобрея. Услыхав о песне молодца о его ушах, царь допросил брадобрея, и тот сознался, что передал эту тайну земле. Видя исполнение предсказания Мойр, царь обвенчал свою дочь с молодцем и, передав ему престол, немедленно умер.[41]

Давно уже известно, что аналогичные сказания о царе с звериными ушами (козьими, ослиными или конскими) имеются в европейском фольклоре также и на севере, у исландцев, а в конце XVIII в. такое же сказание было распространено и в Бретани.[42]

В украинском фольклоре некоторые мотивы сказания о Трояне-Мидасе отложились в сказаниях о Шолудивом Буняке. Два таких сказания были опубликованы в 1876 г. Михаилом Драгомановым в его сборнике «Малорусские народные предания и рассказы» (стр. 224—226). Оба они были записаны на Украине; одно из них, наиболее интересное, было записано в с. Деревичи, Новоградволынского у.; второе — в м. Міропілья.

Первое из них приурочено к городищу у с. Деревичи. Оно напечатано у Драгоманова под заглавием «Буняково замчище». В нем рассказывается о том городище, где жил когда-то, давно-давно, какой-то рыцарь и назывался он шолудивый Буняка. Он был особенный человек, даже телом был не таким, как полагается быть человеку: мало того, что он был необычайно велик ростом, у него печень и легкие были снаружи, за плечами. Жил он себе в городище, и все его очень боялись. Особенно же он был страшен тем, что пожирал людей. Прикажет, бывало, привести ему самого красивого парня — и съест его. Много он так перевел народу. Пришла очередь итти в замчище к Буняке на съедение какому-то парню, у которого была только мать, отец недавно помер. Мать плакала и убивалась, что некому заступиться за ее сына. И вот ей пришло что-то в голову. Она перестала убиваться и только стала просить тех людей, которые пришли за ее сыном, чтобы они обождали часок, пока она что-то приготовит для сына в последнюю его дорогу. Люди согласились на ее просьбу, а она пошла, взяла из своих грудей молока, замесила на нем тесто и спекла пирожков и, отдавая эти пирожки сыну, сказала ему, чтобы, когда он явится к Буняке, постарался сделать так, чтобы Буняка съел хотя бы один пирожок. «Этим ты спасешься, — сказала мать, — потому что, наевшись моих пирожков, Буняка тебя не тронет, так как будет считать тебя уже своим братом».

Сын так и сделал: явившись в замчище, он нарочно стал так есть пирожки матери, чтобы это увидел Буняка. Буняка, действительно, увидел, что парень что-то такое ест, и спросил его, что он ест. Парень сказал ему, что он ест пирожки, которые дала ему на дорогу мать. Буняка попросил его дать и ему попробовать этих пирожков. Парень отдал ему пирожки, а Буняка съел их. Наевшись же пирожков, он сразу почувствовал, какая в них «заправа», и сказал: «Ну, хлопче, благодари свою мать, что она так мудро придумала: ты теперь спасен от смерти, так как я не могу тебе причинить этого лиха, потому что ты стал моим братом».

Мальчик был так рад, как будто бы снова на свет родился, и хотел немедленно же бежать домой, но потом подумал и не убежал, а решил остаться у Буняки, так как был теперь уверен в том, что он его теперь не съест, и сделать с ним нечто такое, чтобы он не только его, а никого больше не мог безвременно отправить на тот свет. И он остался у Буняки, а ночью, когда Буняка заснул, он проник в его дом, осторожно подкрался к постели и отрезал ножом у него печенки: они у Буняки были наруже. Как отрезал мальчик у Буняки печенки, так Буняка сразу и пропал.[43]

Миф о царе с ослиными ушами имеется и у народов за пределами Европы. Так, например, в одном из сказаний, вошедших в монгольскую книгу «Шидди-Кур», представляющую собою переделку индийской «Vetala pantcha vincati» (26 рассказов упыря), рассказывается о царе с ослиными ушами, о чем узнал мальчик, сын одной старушки, которому пришла очередь итти к царю расчесывать ему волосы. Мальчик был пощажен царем потому, что угостил его принесенными с собою рисовыми лепешками, сделанными на молоке матери. «Нельзя мне его убить, — подумал царь. — После того как мы оба пили молоко одной матери, противоестественно убивать человека собственного рода». Пощадив мальчика, царь взял с него обязательство, под угрозой смерти, никому не говорить, что у него ослиные уши, даже матери. Угнетаемый этою тайной, мальчик тяжело заболел. Мать посоветовала ему пойти в безлюдную пустыню и высказать свою тайну в яму — в земле, или в щель в скале или дереве. Сын пошел и нашел нору бурундука (род горностая) и крикнул туда: «У нашего хана ослиные уши!». Выкрикнувши так четыре раза, мальчик выздоровел. Но бывший в норе бурундук услышал эти слова, понес их далее, и они, подхваченные ветром, донеслись до ушей царя. На допросе у царя мальчику удалось убедить царя, что он никому ничего не сказал и что, очевидно, сказанные им в нору бурундука слова донес до царя ветер. Мальчик был пощажен царем. На вопрос царя, не укажет ли мальчик ему какого-нибудь средства скрыть ослиные уши, мальчик рекомендовал царю носить всегда шапку с клапанами с обеих сторон . . . и т. д. Молодой человек сделан был министром, и убиение мальчиков королем прекратилось.[44]

Обширный материал реминисценций о Траяне дают румынский фольклор и этнография, что вполне естественно, если иметь в виду, что Румыния, часть древней Дакии, непосредственно входила в состав владений римского Траяна.

Исследователи отмечают, что «румыны не могут ни на небо смотреть, ни грома слышать, ни на землю взглянуть без того, чтобы не представить при этом Траяна». Млечный путь (астрономический) до сих пор называется у румын «путем Траяна» (Callia lui Trajan); сугробы снега называются «снегами Траяна» (Trajan de zpada); зимою часто говорят здесь: не могу туда-то ехать потому, что Траяны (громадные снега) велики; широкое, необъятное поле называется «полем Траяна» (Campul Trajanolui); курганы и высокие холмы называются «могилами Траяна» (Trajan de pament). Завывание бури называется Траяном. Старший брат и сейчас в Молдавии называется Траяном (Badea Trajan); точно так же и брат, особенно дорогой (badica Trajan). Какой-то «братец Траян», по показаниям А. Яцимирского, фигурирует, между прочим, в румынских колядках. «При таком постоянном усвоении Траяну почти всего, при тенденции освещать его именем всевозможные места, неудивительно, — замечает Дашкевич, — что имя Траяна получили места и сооружения, к которым в действительности Траян не имел никакого отношения: г. Trajan на левой стороне Прута, Ново-Троян в Бессарабии, валы в Добрудже, Румынии и Бес-

сарабии. Таков, например, вал Траяна (Valea Trajanolui), тянущийся от границы с Банатом, отделяющий горную страну от равнины, подходящий к Дунаю возле Галаца, оттуда направляющийся к Черному морю и оканчивающийся в окрестностях Бендер в Бессарабии. Равным образом, и окопы, или рвы, Трояна в Добрудже, по мнению de la Berge'a, не могли быть насыпаны по распоряжению этого императора. Французский ученый, ссылаясь на Аммиана Марцеллина, вслед за Allard'ом, думает, что эти ретраншементы были сооружены в 376 г. полководцами Валента — Profuturus'ом и Траяном. . .» [45]

Однако собственные имена и топографические названия, связанные с именем Трояна, встречаются издавна не только у южных и западных славян, но и на территории России. Этот материал собран в исследовании «Слова о полку Игореве» у Барсова. В своем исследовании Барсов отмечает следующие географические названия, связанные с именем Трояна, на территории России: Троян — в Таврической губ. и Троян в Бессарабской области; Трояны, Троянка, Трояново — в Херсонской губ.; Троя и Трояновка — в Полтавской губ.; Трояновка —в Волынской губ.; Трояново — в Орловской губ. и, наконец, Трояновка — в Калужской губ.

Нет сомнения, как это замечает Барсов, что со всеми подобными географическими названиями связаны в народе какие-нибудь мифические предания, и указывает при этом, «что не даром же, конечно, и один из киевских соседних валов называется „Змеиным“».

Барсов же приводит и несколько имен с именем Трояна в русских исторических актах: Троян Сулувский (1649), Троян Пиотровский, Троян крестьянин, пан Троян; Трояновских, как отмечает Барсов, — множество.

Имя Трояна, как языческого божества, фигурирует также и в славянской апокрифической литературе. Так, например, в известном апокрифе «Хождение богородицы по мукам» (XII в.) мы читаем следующие строки: «Тогда повеле архистратиг (Михаил) явитися ангелом от полудне, и отверзеся ад, и виде во аде мучащаяся, и бяше ту множество муж и жен, и вопль мног бяше. И вопроси благодатная архистратига: „кто си суть?“ — И рече архистратиг: „сии суть, иже не вероваша во отца и сына и святаго духа, но забыша бога и вероваша юже ны бе тварь бог на работу сотворил, тог они все боги прозваша: солнце и месяць, землю и воду, и звери и гади, то стеи человеки, о камени ту устроя, Трояна, Харса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бесом злым и вероваша, и доселе мраком злым содержими суть, того ради зде тако мучатся“. . .»[6]

В другом апокрифе — «Слово и откровение святых апостол» (XVI в.) — не только называется тот же бог Троян, но ему дается здесь и историческое истолкование: «. . . мняще богы многы, перуна и хорса, дыя и трояна и инии мнози, ибо яко то человеци были сут стареишины, перунь в елинех, а хорсь в Кипре, троянь бяше царь в Риме, а друзии другде».[47]

По показаняим чешского ученого, фольклориста и поэта Карла Яромира Эрбена, имя Троян, которое он толкует как тройной, троеличный, усматривая в нем тот же смысл, что лежит и в основе штетинского Сатурна — Триглава, известного по житию св. Оттона Бамбергского («олицетворение зимнего времени, мрака, льда и снега, которые тают и исчезают, как скоро упадут на них лучи солнца»), часто встречается и у других славянских народов, что дает, между прочим, Эрбену основание сомневаться в том, чтобы это имя было взято от римского

императора Траяна. Так, например, по показанию Эрбена, в 1144 г. у чехов Трояном назывался сын Велислава, каштелян Вышеградский. Кроме того, у чехов же имеются гг. Троянь и Троянов, происходящие от того же имени; а как прозвание, по замечанию Эрбена, мы находим имя это от XVI ст. до сих пор. «Конечно, — говорит этот исследователь, — чехи, во времена язычества, должны были знать Триглава, потому что они имели много сношений с балтийскими славянами. Это видно уже и из того, что чешская княжна, Драгомира, язычница, мать св. Вячеслава, была родом из Стодор. Еще в конце XVI в. у чехов было присловье, которое, по словам Эрбена, может указывать на Триглава. Томаш из Щитного приводит, в одном своем сочинении 1399 г., что мужья говорят о немилой жене: „Zdá mi se, by try hlávy na sobe měla“ („кажется у ней три головы на плечах“). Изображение Триглава, языческого бога, должно было, конечно, во времена христианства подвергнуться поруганию, и, таким образом, перешло в брань на нелюбимого человека».[48]

Так же трактовал Трояна и Квашнин-Самарин в своем «Очерке славянской мифологии» (Беседа, кн. IV, 1872, стр. 242), утверждая, что «имя Троян первоначально значило то же, что Триглав, и приписывалось верховному богу — владыке трех стихий: воздуха, воды и земли. Потом оно удержалось только за царем земляным». По Квашнину-Самарину, Троян — царь ночи, который погибает от первых лучей солнца.

Бог Троян был известен в древности также и языческой Польше. Истукан ляшского Трояна (Trzy), подобно Триглаву, описанному Эрбеном, имел три головы на одной шее. Идя вслед за Эрбеном, русский историк А. В. Лонгинов толкует имя Трояна как имя, «унаследованное от высшего славянского языческого божества Триглава, изображавшегося или с тремя головами, или с одной головой, но с тремя лицами, и выезжавшего на ретивом коне править вселенной». С именем Триглава, по словам Лонгинова, соединялось понятие о благодатной, располагающей человеческими судьбами власти. Это было противоположное треклятому, смертоносному, злобному дьяволу Чернобогу-Даву существо Белбога, или, как он назван в беседе трех святителей, Белый царь — царь над царями. В Трояне и в Триглаве, по утверждению Лонгинова, одинаково выражалось древнеславянское представление о тройственности божества света, о светоносной тройной силе, существующее и в готской мифологии. Космологической идеей борьбы света с тьмою и холодом, начале животворного с началом смертоносным, проникнута почти вся повествовательная часть нашего «Слова». Видоизменяясь в былинном его составе под углом зрения национальных мифических воззрений, она придает ему неподражаемую поэтическую прелесть. Потому-то прародителю Триглава — солнцу — присваивается эпитет трисветлого.[49]

На той же точке зрения связи Трояна с Триглавом в 1876 г. стоял и Омелян Огоновський в своем труде «Слово о пълку Игореве. Поетичний памятник руськоі письменності XII віку» (у Львові). Имя Триглав Огоновський связывал с числительным трой н, что, по его мнению, указывает не только на три головы божества, но также и на троякую его деятельность. По мнению Огоновського, автор «Слова о полку Игореве» использовал это древнее поверие русского народа и объединил название этого бога с именем римского императора.[50] Вообще же в расшифровке образа Трояна в «Слове» Огоновський занимал промежуточную позицию: частью он видел в нем историческое лицо, именно — римского императора Траяна, частью же в истолковании отдельных мест в «Слове» с упоминанием

имени Трояна стоял на мифологической и символической точках зрения. Об этом мы скажем несколько слов ниже.

Проф. Ф. Ив. Буслаев стоял на точке зрения: 1) что сказочные предания и поверья сербов и болгар о некотором царе Трояне, без сомнения, принадлежат к одному общему эпическому циклу, из которого и наш Боян черпал свои песни о веках и земле Трояновой; и 2) что по сербским и болгарским сказаниям царь Троян есть существо мифическое из той породы стихийных существ, к которой относятся вилы, русалки, немецкие альфы, эльфы — светлые духи, и подземные карлики — хранители золота и серебра, духи мрака, не терпящие лучей солнца.

Свое заключение проф. Буслаев строил на рассмотрении известной сербской сказки о Трояне, напечатанной, как уже мы знаем, в сборнике сказок Вука Караджича (№ 39), в которой Троян, подобно Мидасу, выступает с звериными ушами, и именно с козлиными, какие бывали у классических фавнов, обыкновенно сближаемых с лесными эльфами, с нашими лешими, с Китоврасом наших древних сказок и т. п. Затем к своему исследованию проф. Буслаев привлекает и известное уже нам сербское предание, записанное в словаре Вука Караджича, о царе Трояне, который, подобно немецким альфам подземного мрака, боялся солнца и выезжал только по ночам и погиб, в конце концов, растопленный солнцем, когда, возвращаясь от своей любовницы с опозданием, коварно подстроенным ему братом или мужем этой любовницы, он был застигнут на пути солнцем. Это сербское предание о царе Трояне проф. Буслаев сопоставляет с аналогичным преданием о карлике-Всезнайке (Alvis) в песне древней Эдды, под заглавием «Alvismal,» который, как и сербский Троян, погибает от солнца, а сверх того, и при подобных же обстоятельствах, вследствие своей любви к женщине — дочери царя Тора.

К своему исследованию проф. Буслаев привлекает также и отмеченные нами выше болгарские предания о Трояне, который, по определению Буслаева, прямо относится к породе сверхъестественных существ, хранителей золота и серебра, т. е. к тем же альфам. Болгарская песня о Троянском царе из града Троян, или, по другой версии, Троем, сообщенная лично Буслаеву Константином Миладиновым, «переносит нас, — говорит автор, — в то же металлическое царство ковачей, в царство золота и серебра, только не подземное. Как по словацкой сказке (о господине или властителе металлов) хлебы были из металла, так по болгарской песне в водоемах текло золото и серебро. Как подземные карлики все куют себе из драгоценных металлов, так же (в болгарской песне) — и жители города Трояна».

На основании анализа этого материала, проф. Буслаев приходит к заключению о мифическом значении Трояна в славянских преданиях и о близком родстве этого существа с северными альфами и карликами. С этим сербо-болгарским царем Трояном проф. Буслаев устанавливает родство и Трояна в «Слове о полку Игореве», где имя Трояна, как он утверждает, упоминается постоянно в мифологической обстановке. «Это имя, — говорит Буслаев, — относилось к преданиям мифологическим, было с ними тесно связано; и вот сербо-болгарский эпос знакомит нас именно с мифическим Трояном, или царем Троянским, относящимся к одной породе с северными альфами и карликами. Может быть, — замечает проф. Буслаев, — Бояну были известны какие-нибудь другие предания о Трояне, но все же они непременно относились к миру мифическому и входили, как эпизоды, в целый народный эпос о Трояне. Остатки этого эпоса доселе сохранились, как мы видели, у сербов и болгар».

В частности, образ Всеслава Полоцкого в «Слове о полку Игореве», который был не только князем полоцким, но и вещим оборотнем, который «людем судяше, князем грады рядяше, а сам в ночь влъком рыскаше до кур Тмутороканя; великому Хръсови влъком путь прерыскаше», — проф. Буслаев сопоставляет с царем Китоврасом наших старинных сказок: «Обычай же той имея царь: во дни царствует над людьми, а в нощи обращашеся зверем китоврасом и царствует над зверми». А так как роль Китовраса в сказках других народов, а именно в итальянской, играет сатир или фавн, то, как это замечает проф. Буслаев, очевидно, что и Троян с козлиными ушами и оборотень Всеслав относятся к одному и тому же отделу мифических представлений вместе с Китоврасом, северными альфами и т. п. Но этого мало: сходство нашего Всеслава с сербским Трояном, по словам Буслаева, простирается до того, что оба они обгоняли путь солнца, и как Троян вместе с пеньем петухов спешил от своей любезной, чтоб убежать до солнца, так и Всеслав до кур, т. е. до петухов, успевал из Киева в Тмутаракань, волком перебегая путь великого солнца и т. д.[51]

Присоединяясь, в основном, к толкованию Трояна, данному Буслаевым, проф. В. Ягич считал, однако, более отвечающим истине предположение, что сербо-хорватский народ в образе Трояна смешал свои подлинно-исторические воспоминания о римском царе Траяне с народным представлением о некоем духе, следы которого сохранились в народном поверии о том, что в некоторых развалинах сооружений селищ и дворищ пребывает какой-то дух, который нигде не находит себе места, не знает покоя и чаще всего скитается по ночам и творит всякое зло.[52]

Южнославянского Трояна считал мифическим существом и А. Потебня, предполагая, вместе с тем, что мифические черты его могли быть приурочены к имени исторического Траяна, подобно тому как разные мифологическое личности у южных славян (похититель солнца; скованный враг, который в конце концов освободится от цепей и сожжет мир; змей, убиваемый Юрьем — устроителем земли и подателем плодородия) носят имя Дукляна-Диоклитиана.[53] Эта аналогия признается и В. Ягичем.[54] В дополнение к этим фактам аналогии А. Потебня приводит также и имя хана Золотой орды в XIV в. Тохтамыша, которое у чувашей значит теперь колдун, и «это нетрудно объяснить, — говорит А. Потебня, — обаятельным величием личности Тохтамыша. . . Такой же чести удостоился и Петр В. в некоторых преданиях финского племени».[55]

Южнославянские сказания о царе Трояне с звериными ушами имеют, несомненно, связь с аналогичными фригийскими сказаниями о царе Мидасе. Вероятнее всего, связь эта чисто этногонического порядка, и южнославянские легенды о Трояне-Мидасе представляют собою, надо полагать, отложение старого местного наследия фригийско-франийской культуры. Интересные соображения по этому вопросу еще в 1878 г. были высказаны Вс. Миллером в статье: «По поводу Трояна и Бояна „Слова о полку Игореве“».[56]

В Македонии, в стране, где были записаны братьями Миладиновыми песни о Трояне, а Верковичем песни об Орфене, в глубокой древности, раньше Троянской войны, сидело рядом с македонянами племя бригов, или фригийцев, родственных фракийцам, которое, вместе с фракийцами и мизийцами, перешло затем из Европы в Азию. Геродот упоминает в Македонии местность, называемую «Сады Мидаса», сына Гордиаса, в которых, по фригийским преданиям, был пойман Силен. Над этими садами возвышается гора Бермиос (теперь Турла и Докса), между рр. Ly-

dias (Карасмаз) и Haliacmon (Бистрица). По Страбону, непомерное богатство Мидаса происходило из золотых рудников этих гор.

Переселение фригийцев в Азию и завоевание страны, которая по их имени была названа Фригией, связано с именем древнего царя Мидаса. Имена Мидаса и Гордиаса, как говорит Вс. Миллер, сменяются в царственном доме Фригии. Каждый фригийский царь, упоминаемый классическими писателями, — либо Мидас, сын Гордиаса, либо Гордиас, сын Мидаса.

Предания о Мидасе, записанные классическими писателями, Вс. Миллер объединяет в три группы:

1) Имя Мидаса связывается с именем фракийского певца Орфея. Он называется слушателем этого музыканта.

2) Вся древность знала о непомерных богатствах Мидаса, о чем рассказывает целый ряд легенд, вроде легенды о золотом источнике Мидаса или легенды о том, что, по желанию Мидаса, все, до чего он касался, превращалось в золото, и т. п.

3) Ряд легенд об ослиных ушах Мидаса, которые он скрывал под фригийской шапкой. Его брадобрей открыл эту тайну и, вырыв яму, сообщил ее земле. На этом месте вырос тростник, который при малейшем колебании ветра произносил слова: «царь Мидас имеет ослиные уши», и распространил эту тайну по всей стране. По легенде, ослиные уши были даны Мидасу Аполлоном в наказание будто бы за то, что при музыкальном состязании Аполлона с Паном Мидас предпочел Панову флейту Аполлоновой кифаре. Во всяком случае, некоторые исследователи в ослиных ушах Мидаса видят признаки лунного божества. Вс. Миллер предполагает, что в родоначальнике фригийских царей, по всей вероятности, скрывается какое-то древнее национальное божество. У Гезихия упоминается фригийский лунный бог Μίδας θεός, и изображение его, с признаками лунного бога, было открыто на одной вазе. В зооморфических олицетворениях у разных народов солнце часто олицетворялось в образе коня, месяц — в образе более слабого животного той же породы — осла. Осел иногда заменяется козлом; ослиные уши — козлиными.

Сказания о Мидасе, прикрепленные к Македонии, разошлись по европейским и азиатским сказкам.

Это фригийское сказание об ослиных ушах Мидаса сохранилось в устах народа и на той почве, где оно рассказывалось в глубокой древности.

Среди сказок в собрании Вука Караджича имеется, между прочим, как видели мы выше, сказка о царе Трояне с козьими ушами. Сказку эту проф. Вс. Миллер причисляет к так называемым оседлым сказкам — сказкам, прикрепленным к данной территории и переходящим от предшествующего населения ее к последующему, и возводит ее, как и народно-греческую сказку, ко времени более раннему, чем аналогичные литературные классические сказания, приписывающие Мидасу ослиные уши.

По толкованию Вс. Миллера, болгарско-сербский царь Троян — не кто иной, как царь Мидас. Троян есть непосредственный преемник Мидаса. Южные славяне, по мнению Вс. Миллера, наследовали сказания о древнем фригийском царе вместе с почвою, к которой они были прикреплены. Работа народной фантазии в создании некоторых песен о Трояне ограничилась лишь тем, что приурочила черты Мидаса к историческому имени императора Траяна. По утверждению Вс. Миллера, приведенные нами выше южнославянские сказания о Трояне сохранили почти все черты древнефригийских сказаний о Мидасе.

Фракии и Македонии принадлежит, как известно, и знаменитый певец и жрец Орфей. Этот Орфей выступает под именем Урфен, Орфен, Уфрен,

Френ, Френуше, Хръклен, Фарлен в болгарских песнях, записанных Ст. Верковичем в Родопских горах, т. е. в той именно области, к которой было прикреплено имя музыканта Орфея. Дело, конечно, не в имени, а в том, что среди целого ряда приключений и подробностей, не имеющих ничего общего с классическими преданиями об Орфее, болгарские песни о чудодейственном музыканте Орфене, по замечанию Вс. Миллера, представляют некоторые любопытные аналогии классическому мифу. Но для исследователя, проф. Вс. Миллера, — заметим кстати — еще не существовало вопроса о подлинности песен, записанных Верковичем, который сейчас с достаточной убедительностью разрешен в отрицательном смысле.

Во всяком случае, в одной болгарской песне проф. Вс. Миллер находит, с одной стороны, царя Трояна-Мидаса, с другой — глухое упоминание о каком-то певце Бояне. Само собою является мысль, как говорит Вс. Миллер, что этот певец Боян есть замена древнего Орфея или что имя Бояна, вероятно историческое, как и имя Трояна, есть болгарское переименование древнефракийского певца. Кто был Боян, на имя которого наслоилось сказание об Орфее, конечно, нет возможности решить, до оно и не важно. Важно то, что оба имени — Троян и Боян — оказываются в русском произведении XII в., как бессознательное заимствование из болгарского источника, и что, таким образом, «Слово о полку Игореве» сохранило некоторые черты героя-певца болгарских сказаний и т. д.

Заведомая ошибочность этого утверждения Вс. Миллера будет вскрыта всем дальнейшим ходом нашего изложения. Троян в «Слове о полку Игореве» не есть, конечно, какое-либо заимствование откуда бы то ни было со стороны, как и Боян, но такое же старое, свое, местное у русских славян культурное наследие, каким оно рассматривается нами и для южных славян. В этом заключается один из основных тезисов нашего исследования.

Учитывая изложенный выше исторический материал, а также и подчеркнутую нами несомненную наличность с древнейших времен этногонической, хозяйственной и культурной непрерывности связи Днепровья с Дунаем, включая сюда Подкарпатье, Молдавию и Валахию, в своей расшифровке образа Трояна в «Слове о полку Игореве» мы должны не отворачиваться от юго-западного славянства, как это делает Барсов, стоящий в своих истолкованиях Трояна в «Слове» на мифологических и символических позициях, а напротив, включать его в поле своего зрения, но рассматривать Трояна в «Слове о полку Игореве» не как миф, а как живой образ, выросший в культурно-исторической обстановке жизни славянского населения Киевско-Дунайской области и в такой же мере близкий и действенный для русского славянина, в какой он был действен и для придунайских славян по ту и другую сторону Дуная.

«Девици поют на Дунаи, вьются голоси чрез море до Киева. . .»

Это — прекрасный поэтический древнерусский образ, говорящий об единстве народного сознания и общности культурной жизни на всей территории от Дуная и до Киева.

Поэтому-то, с другой стороны, и голос Ярославны из Путивля «на Дунаи ся слышит. . .»

Родственная связь Руси с прочими славянскими землями, по словам Буслаева, была в старину очень чувствительна. Родство наречий не могло не отразиться на родстве поэтических преданий. В русском предании о Февронии муромской очевидны следы сказаний сербских. Древнейший русский эпос не мог составиться вне родственного ему круга славянских поэтических преданий. Автор «Слова о полку Игореве» вполне сознает это кровное родство русской поэзии с поэзией прочих славянских племен

и особенно южных, дунайских. «Неужели же не оставили по себе отголоска на Руси эти вьющиеся с Дуная голоса?» — спрашивает Буслаев. И эти голоса слышались на Руси не только в XII или в XI в., как говорит он, — они вились через море и гораздо раньше того, свиваясь с голосами русскими в тот прекрасный и гармонический аккорд, который надобно назвать древнейшим общеславянским и всеславянским эпосом.

Тогда только древнерусский эпос, как это замечает Буслаев, получит в истории нашей литературы твердую основу, когда определятся в нем все тайные нити, которыми он родственно связан с первобытным эпическим творчеством всех славянских племен, и особенно юго-восточных.[57]

Останавливаясь на вопросе «О значении имени „Троян" в „Слове о полку Игоря"», М. А. Максимович пишет, между прочим, следующее: «Был некогда у Киевской Руси свой полный, веками сложившийся круг мифических верований, исторических преданий, поэтических сказаний и пр. Из него лишь нечто, отрывочно и случайно, сохранилось в наших древних писаниях, особенно же в „Песни о полку Игореве", в этом живом и верном отображении тоговременного человека южнорусского. К числу сохранившихся в ней глубоко древних остатков принадлежат, мне кажется, и четыре упоминания с именем Трояновым, которые отношу я к тому же роднику своенародных преданий, из которого почерпнуто и Несторово сказание: „Волохом бо, нашедшем на словены на дунайские, и седшем в них, и насилящем им"».[58]

3

В истории попыток расшифровки образа Трояна в «Слове о полку Игореве» можно наметить четыре основных направления: мифологическое, символическое, историко-литературное и историческое. Не ставя своею задачей сейчас подробный обзор всех высказываний по этому вопросу, отмечу только, что, в главном, мифологическое направление в нашей науке представлено: Буслаевым, Квашниным-Самариным, Барсовым; второе, символическое — Н. Полевым, Д. Дубенским, Бодянским, Забелиным, тем же Барсовым, М. Данилевским, Потебней, Н. И. Костомаровым, О. Огоновским, А. В. Лонгиновым, Гр. Ильинским, Шляковым; третье, историко-литературное — П. П. Вяземским, Вс. Миллером, А. Н. Веселовским, А. Н. Пыпиным; четвертое, историческое — Карамзиным, М. А. Максимовичем, отчасти О. Огоновским, М. С. Дриновым, Н. П. Дашкевичем и др.

Мифологическое направление, в лице проф. Буслаева, исходило из данных южнославянского фольклора, из рассмотренных выше сказочных преданий и поверий болгар и сербов о некоем царе Трояне, представляющем собою, по толкованию Буслаева, как видели мы выше, мифическое существо из той породы стихийных существ, к которым относятся вилы, русалки, немецкие альфы, эльфы — светлые духи, и немецкие карлики — хранители золота и серебра, духи мрака, не терпящие лучей солнца. В этих преданиях проф. Буслаев видел тот единый, общий эпический цикл, из которого и наш Боян черпал свои песни о веках и земле Трояновой. В этих преданиях «царь Троян», подобно фригийскому Мидасу, выступает с козлиными ушами, какие бывали у классических фавнов, обыкновенно сближаемых с лесными эльфами, с нашими лешими, с Китоврасом наших сказок и т. п.

С другой стороны, в этих же преданиях, по записи у Караджича, Троян, подобно немецким альфам подземного мрака, боится солнца, поэтому выступает только по ночам и гибнет, в конце концов, растопленный солнцем. Болгарские предания о Трояне, или Троеме, рисуют это существо в роли хранителя золота и серебра, и в этом смысле он также увязывается с теми же альфами северногерманского фольклора. С этим сербо-болгарским царем Трояном проф. Буслаев устанавливает родство и Трояна «Слова о полку Игореве», где имя Трояна, по его утверждению, упоминается постоянно в мифологической обстановке.

На мифологической точке зрения в истолковании образа Трояна в «Слове о полку Игореве» частично стоял и О. Огоновский. С этой точки зрения он толковал выражение в «Слове» — «Были вещи Трояни», понимая это выражение в смысле «счастливые века, в которые Троян, бог солнечного света, побеждал демонов тьмы» (стр. 60 и сл.), и предполагая у автора «Слова» это представление несомненно связанным с эпохою Владимира Великого (стр. 106). В выражении «на седьмом веце Трояни» Огоновский считал число 7 стереотипным для народной поэзии; поэтому он предполагал, что выражением «на седьмом веце Трояни» автор хотел сказать, что Всеслав начал усобицу в то время, когда этот век Трояна уже миновал, будучи седьмым и последним (стр. 106 и сл.).

Буслаевское мифологическое истолкование Трояна в «Слове» как «древнего божества славян» принял в 1887 г. Барсов. Исходя из этого понимания образа Трояна, Барсов толковал выражение «рища в тропу трояню через поля на горы» как образ пути Игоря, который, по безводности полей, по грандиозности холмов, как говорит Барсов, рисовался воображению поэта как путь, где так сказывалась мощь Трояна: пройти этот путь значило совершить необычайный подвиг, значило пройти поле Трояна и «горы Трояна».

По Барсову, Троян в патриархальную эпоху был представителем с л а в я н с к о г о р о д а; с развитием славянского племени и выступлением его на историческое поприще Т р о я н с т а л н а ц и о н а л ь н ы м п о к р о в и т е л е м, п о б о р н и к о м с л а в я н с т в а, б о ж е с т в о м е г о г е р о и ч е с к о й с л а в ы. По крайней мере, для дружинной киевской среды он, по словам Барсова, как видно, был «богом ратей и браней». . . «Повидимому, — заключает Барсов, — в песнетворчестве Бояна этот мифический властелин славянства, полубог, был таким средоточным лицом, каким является князь Владимир в былинах Киевского цикла. К его имени прикреплялись целые века славянской истории». Такими соображениями Барсов объясняет выражение «Слова» — «века Трояновы» и т. д.

Надо ли говорить о том, что Троян «Слова о полку Игореве» не имеет ничего общего с образом этого Трояна наших фольклористов-мифологов. Но что в своей протооснове, как один из богов общеславянского пантеона в древности, он мог быть известен автору «Слова», как были ему известны и Дажь-бог, и Хорс, и Велес, и Стрибог, и другие божества, — в этом вряд ли можно сомневаться. Что же касается идеологической сущности этого божества, то она прекрасно вскрывается из палеонтологического анализа его имени. Слово Troian, с этой точки зрения, представляет собою двуосновной скрещенный термин, повидимому, сал-ионского типа, в котором ясно выступает элемент tro-tor, отложившийся в своем первичном виде в наименовании скандинавского бога грозы и грома Thorr — наиболее значительного бога между всеми азами, сына Одина и богини земли Иорды. Правда, функциональная роль бога Тора не совпадает с ролью Трояна-

Мидаса южнославянского фольклора, но это нисколько не меняет дела, а только характеризует, повидимому, разные по своей стадиальности ступени развития мышления.

Взятый же в целом скрещенный двуэлементный термин troian можно возводить, в конечном счете, к акающему прототипу tarhan. В монгольском языке этот термин известен «с социальным значением 'кузнеца' как культовой термин, он же тотемное выражение 'бог', первоначально 'небо', что и устанавливается за его основой — словом tor, между прочим, в чувашском, где сам наш социальный термин звучит torğan».[59]

Рассматривая же термин tar-han, Н. Я. Марр замечает, что это слово и с окончанием мн. ч. — также племенное название, равно племенное божество, впоследствии и полубог, эпический герой, независимо от вхождения в виде tar-q̇a в состав Tam-o + tarq̇a (Тмутаракань), в полном виде Tar-q̇an или Tar-q̇un,. . . нас заносит не только в Среднюю Азию и турецко-монгольское средневековье, но и в архаический средиземноморский мир, в Малую и вообще Переднюю Азию и далее в Италию, здесь — древнее этрусков VIII—IX вв. до н. э.[60]

Такова первичная теогоническая протооснова Трояна, общая на известной стадии развития социальности и мышления для всех народов территории от Эгейского моря до Карпат на севере, до верховьев Днепра и заднепровских районов на востоке, до Приазовья и Причерноморья на юге. Но это, именно, — первичная теогоническая протооснова Трояна, а не Троян-Мидас южнославянских сказаний и легенд и тем более не Троян «Слова о полку Игореве».

Первичное божество, перерождающееся впоследствии в полубога, в эпического героя, с позднейшим отождествлением его с римским императором Траяном, — вот тот процесс, который вскрывает нам образ Трояна в «Слове о полку Игореве». Это нечто совсем обратное тому, что мы читаем у проф. В. Мансикка в его истолковании образа Трояна в нашем «Слове», по которому это имя есть имя обожествленного римского императора, культ которого, как говорит автор, был распространен в Римской империи, проникшее к восточным славянам через посредство южных.[61]

Таким образом термин «Троян» глоттогонически можно считать отчасти, по крайней мере, разъясненным. В своей протооснове это — скрещенное племенное наименование, тоже тотемное божество, 'бог', первоначально 'небо', отложившееся в монгольском тархан'е с социальным значением «кузнец». Как и монгольский «таркан», славянский «троян» — это первоначально, повидимому по линии теогонических представлений, божество подземного металлического царства, это «кузнец», наподобие северногерманских альфов-ковачей, где, однако, Тор выступает в функции бога грома. И подобно альфу-Всезнайке, гибнущему по злому умыслу Тора от солнца, гибнет и славянский Троян от солнца же по злому умыслу брата или мужа своей возлюбленной.

Направление, которое я характеризую термином символическое в изучении образа «Трояна» в нашем «Слове о полку Игореве», видит в нем некий символ или метаморфическую иносказательную замену других объектов. Оно ставит своею задачей вскрыть так или иначе подлинное содержание этого метаморфического образа, заполнить его конкретным содержанием и затем истолковать в духе этого предполагаемого конкретного содержания подлинное значение каждого из четырех мест в «Слове» с упоминанием имени Трояна.

Во главе этого направления стоит Николай Полевой, который уже в 1833 г. высказался в том смысле, что под именем Трояна надо разуметь не римского императора, а русского великого князя Владимира Ярославича. Вслед за ним на этой же точке зрения стояли Д. Дубенский (1844), Бодянский (1846), О. Огоновский (1876).[62]

В 1895 г. А. В. Лонгинов, в своем «Историческом исследовании „Сказания о походе Северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г."» (Одесса), с исключительной обстоятельностью и с такою же, надо сказать, не менее исключительной искусственностью, доказал, что именем божества Трояна, неизвестно когда привившимся к солнечному культу у славян, этим эпическим прозванием Владимира Всеволодовича народ заменил непонятное для него греческое прозвание Владимира Мономахом; что тропа Трояня — это есть «вполне подобающее солнечному потомку Трояна сплетение певцом года первого опустошительного вторжения на Русь половцев, когда Мономах был семилеткой, с тем седьмым тысячелетним веком (в апокрифическом „Слове Мефодия Патарского"), к которому приурочивается нашествие агарян и ужасное положение побежденных, после чего идет рассказ о нарождении Антихриста. . .» Если по дошедшему до летописца, в начале XII ст., преданию Дажь-бог Сварожич царствовал более 7 тысяч дней-лет, то весьма возможно, как говорит автор, что знавший подобное предание автор «Слова» употребил двусмысленное выражение (на веце) с целью вызвать и мифическое представление о долговечности Трояна-Мономаха, соответственно долговечности его предка Дажь-бога.

Другой исследователь — Шляков — в 1905 г. видел в Трояне «Слова» Олега Святославича, который, по автору, родился в 7-м поколении после Рюрика. В соответствии с этим толкованием, т. е. применительно к Олегу Святославичу, автор перестроил, весьма неудачно и с большими несуразностями, и объяснение четырех мест в «Слове», где упоминается имя Трояна.[63]

Уже Д. Дубенский в 1855 г. толковал выражение «земля Трояня», как наименование русской земли,[64] названной «трояновою», повидимому, в том смысле, что по смерти Святослава I она досталась трем братьям.[65]

Впоследствии эта легенда или миф о «трех братьях», лежащий будто бы в основе имени «Троян» в «Слове о полку Игореве», получил в литературе довольно широкую популярность в попытках истолкования загадочного «Трояна» в нашем «Слове», начиная с Н. И. Костомарова в 1870 г. и кончая Гр. Ильинским в 1930 г.

По мнению Н. И. Костомарова, в украинских сказках «Три брата» (обыкновенный сказочный прием) называются трояны; даже и в разговоре употребляется, хотя редко, это выражение, когда говорится о трех братьях в семействе. Есть, сверх того, украинское слово «троянда», означающее розовый куст, называемый так от троекратной пересадки. История Руси начинается тремя братьями — Кием, Щеком и Хоривом. Костомаров предположительно допускает возможность, что выражения «тропа Трояня», «земля Трояня», «веци Трояни» в «Слове» относятся к этим именно древним князьям полян. С этой точки зрения, по Костомарову, «земля Трояня» — это земля русская, земля троянов, т. е. трех братьев; «веци Трояни» — это древняя священная старина народных преданий, воспетая Бояном; «тропа Трояня» — исторический путь русской жизни, начинающейся с трех братьев.[66]

Вслед за Костомаровым, в 1876 г., тот же «миф о Трояне» был положен в основу истолкования Трояна в «Слове» Ив. Забелиным в его «Истории русской жизни».

Исходя, в основном из буслаевского мифологического объяснения Трояна в «Слове», Забелин говорил о существовании в древнерусской традиции специального мифа о Трояне. Таким мифом он называл, прежде всего, легенду о трех братьях, основателях Киева — Кие, Щеке и Хориве; и затем такую же легенду об основателях русской государственности, трех братьях — Рюрике, Синеусе и Труворе. Забелин предполагал, что этот же миф лежит и в основе рассказа Геродота о трех скифских братьях, которым с неба упало золото-плуг, ярмо, чаша, секира, и о том, как они оберегали это золото (стр. 252).

Мифический Троян, по Забелину, — это трехбратний род, от которого собственно и расплодилось русское славянство. В имени Трояна, по его словам, разумеется как бы вообще княжеский род. В этом смысле он и толковал понятия: Троянова земля, Троянова тропа, Трояновы древние века и пр., а равным образом и наименование древних земляных валов от Киева до Дуная Трояновыми.

Мифический Троян, в смысле какого-то могущественного существа, жившего в давнее время, которое, однако, как бы владело Русскою землею, яснее всего раскрывается, как говорит Забелин, в «Слове о полку Игореве». Переносясь мыслью от древнего к своему времени, автор «Слова» именует тогдашнюю Русскую землю землею Трояна, обрисовывает славную тропу Трояна, именует самого Игоря внуком Трояна, и повидимому, колена княжеского рода обозначаются тоже веками Трояна: жизнь каждого колена представляется особым веком Трояна. Первое насилие от половцев приписывается к седьмому веку Трояна, когда жило 7-е колено Рюриковичей, начавшее своими крамолами наводить поганых на Русскую землю. «Таким образом в имени Трояна, — говорит Забелин, — разумеется как бы, вообще, княжеский род. В таком случае становятся очень понятными Троянова земля, Троянова тропа, Трояновы давние века, наконец Троянов внук — Игорь, соответствующий Велесову внуку — певцу Бояну, и внуку Дажьбога — самой Руси. Становится очень понятным, почему древние земляные валы от Киева до Дуная именуются Трояновыми. Это — постройки Трояна, воителя и господина этой древней страны. . .» Затем Забелин обращает внимание на то, что письменные свидетельства, восходящие к концу XII в., называют Трояна в ряду других богов — Хорса, Велеса и Перуна; что письменные свидетельства XVI ст. уже толкуют, что это — римский император Траян; что существует также множество народных преданий, вообще, у восточной ветви славян, у сербов и болгар о царе Трояне, о г. Трояне, или Троеме, жители которого веровали в золото и серебро или его хранили. Забелин согласен с толкованием Трояна Буслаевым, что Троян — существо мифическое, стихийное, наравне с вилами, русалками и т. п. и, повидимому, как нам кажется, как это замечает Забелин, вообще с душами умерших.[67]

Исходя из предположения о том, что в праславянском языке слово «троян» означало «триаду», т. е. «нечто тройственное, триединое» и, вообще, «три органически связанные между собою предмета»; учитывая затем наличность в современном живом украинском языке слова «троян» в значении «отец, имеющий трех сыновей-близнецов», что, по данным праславянского языка, первоначально могло означать, как утверждает автор, и отец, имеющий вообще трех сыновей, — Гр. Ильин-

ский в 1930 г. пришел к заключению, что под именем Трояна в «Слове о полку Игореве» скрывается не кто иной, как знаменитый отец Владимира Ярославича Киевского, Святослав Игоревич, этот князь-патриот и рыцарь «без страха и упрека» («иду на вы»), который всегда предпочитал смерть поражению («мертвые бо сраму не имуть») и который выше всего ставил честь родной земли («не посрамим земли русской»). Святослав Игоревич и был таким именно отцом трех сыновей — Ярополка, Олега и Владимира.

Отсюда, «рища в тропу трояню чрез поля на горы» — это, по Ильинскому, значит устремляясь мыслью вслед за Святославом через Черноморские степи и Балканские горы во время его знаменитого похода в Болгарию.

«Веци Трояни», по Ильинскому, — это времена Святославовы и его трех сыновей; «земля Трояня» — это земля Святослава; «на седьмом веце Трояни» — это седьмое после Святослава великое княжение Всеволода (1078—1093), когда Всеслав «връже жребий о девицю себе любу».[68]

В заключение своего сжатого обзора этой группы высказываний по поводу Трояна в «Слове о полку Игореве» отмечу и еще одно, более курьезное, чем интересное, высказывание М. Данилевского, относящееся к 1858 г. Названный автор толковал слово «Троянь» как имя числительное, как «тройной» или «троякий», только с усеченным окончанием. По его мнению, это слово следует произносить с ударением на первом слоге: в тропу Трóяню, веци Трóяни, на землю Трóяню, на седьмом веце Трóяни.

Исходя из этого предположения, автор толкует: «тропа Трояня» — это три особенности душевные: ум, чувство и воображение. «Боян бо вещий, а̀ще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу (ум), серым волком по земли (чувство), шизым орлом под облакы» (воображение). Отсюда: «О, Бояне, соловию старого времени! абы ты сиа плъкы ущекотал, скача славию по мыслену древу (первое), летая умом под облакы (второе), свивая славы оба полы сего времени (третье), [и таким образом] рища в тропу Трóяню чрез поля на горы», т. е. несясь этим тройным путем по полям и горам. . .

Е. В. Барсов (1887—1890), в общем, считал приемлемым толкование Трояна, предложенное Забелиным. «Мнение это, — говорит он, — не так фантастично, чтобы на него не стоило обращать внимания, как выразился о том В. Ф. Миллер».[69] Однако сам Барсов не использовал этого мнения Забелина в своем исследовании «Слова» и вслед за Буслаевым видел в Трояне «древнее божество славян». В частности, выражение «Слова о полку Игореве» — «рища в тропу Трояню чрез поля на горы» — Барсов толковал как образ пути Игоря, который, по безводности полей, по грандиозности холмов, рисовался воображению поэта как путь, где так сказывалась мощь Трояна: пройти этот путь значило совершить необычайный подвиг, значило пройти поле Трояна и «горы Трояна».

Земля у Дона, как говорит Барсов, земля приморская, своими вековыми валунами не иное впечатление могла производить на эпического человека, как и трудная дорога к ней «через поля и горы». Здесь он должен был видеть то же владычество Трояна, ту же мощь, как и в горах, которые вели к ней. Дева-обида спустилась на «землю Троянову», т. е. на «берег граней холмов вековых и всплескалась лебединым крылом на синем море. . .»

Троян, по Барсову, в патриархальную эпоху был представителем славянского рода; с развитием славянского племени и выступлением его на историческое поприще Троян стал национальным покровителем, поборником сла-

вянства, божеством его героической славы. По крайней мере, для дружинной киевской среды, как говорит Барсов, он, как видно, был «богом ратей и браней. . .»

Повидимому, как это заключает Барсов, в Бояновском «песнотворчестве этот мифический властелин славянства, полубог, был таким средоточным лицом, каким является князь Владимир в былинах Киевского цикла. К его имени прикреплялись целые века славянской истории». Такими соображениями Барсов объясняет выражение «Слова» — «века Трояновы».

Более удачное, но также, в основном, несостоятельное соображение Барсов высказывает по поводу «седьмого века Троянова», связывая его с началом выступления славян на всемирноисторическое поприще, которое он относит к 500 г. н. э.,—это первое вторжение славян во Фракию и Мизию. Века, прошедшие с этого времени до времени Всеслава, по его словам, равняются, действительно, более чем шести векам. В течение всех этих веков много было браней, в которых сказалась героическая слава славянства, и потому они могли быть названы веками Трояна. Впрочем, автор более склонен приписывать в данном случае числу семь скорее эпическое, чем историческое значение.[70]

Все эти объяснения образа Трояна в «Слове о полку Игореве» и подобные им страдают одним и тем же недостатком: искусственной надуманностью, интуитивной субъективностью, полным отсутствием под собою каких-либо конкретно осязаемых, убедительных материальных оснований, в силу чего они и не выдерживают никакой критики.

Начало историко-литературному изучению «Слова о полку Игореве» было положено в 1851—1863 гг. автором известных «Замечаний на Слово» — Павлом Петровичем Вяземским. Однако только спустя 20 слишком лет после этого, в 1875 г., автору удалось закончить свой труд и выпустить его отдельной монографией. Исследование Вяземского впервые ввело наше «Слово» в круг мировой литературы и, при всех своих несомненных увлечениях, открыло собою, тем не менее, новые пути в изучении этого драгоценного памятника нашей литературной старины. Автор поставил наше «Слово» в связь с мировым литературным движением XII ст., исходившим из изучения троянских сказаний и тенденции соединения истории новейших, европейских племен с древними родами. На основании этого автор относит к троянским сказаниям все места в «Слове», где упоминается имя Трояна; объясняет имя Бояна Гомером (как Гомер по преимуществу — ποιητής, poëta, без придачи собственного имени, так боян, вообще, — поэт по этимологическому значению слова); тропу Трояню он объясняет как возврат троянский (τροπή); «дева-обида», вступившая на землю Даж-божа внука, — Елена и т. п.[71]

«Ни один из памятников нашей старины, — говорил А. Н. Пыпин в 1875 г., — не подвергался столько раз толкованиям, не был столько раз подводим под разные точки зрения, как это „Слово“; если до сих пор оно остается темным по некоторым отношениям, — виною тому, прежде всего, испорченность известного текста, не дающая понимать его ближайшего значения, и неизвестность самого периода литературного, которому оно принадлежит, неизвестность, за которою оставалась необъясненною возможность подобного явления в ту отдаленную пору. Это произведение замечательно не тем только, что в нем рассеяно много истинно-поэтических представлений, и не тем, что в нем обильною струею проходят

образцы народной поэзии: если в нем много народного начала, то столько же, если не более, частного авторского труда, и в этом последнем отношении „Слово“ до сих пор не находит основательной оценки. Не имея теперь намерения определить его с этой стороны, что потребовало бы специального исследования, — говорит Пыпин, — мы упомянем только о мнениях автора недавно напечатанных и еще не конченных „Замечаний на Слово о полку Игореве“, где в первый раз и очень оригинально выражена мысль, что сочинитель „Слова“, вообще, был ученый писатель своего времени, что, в частности, относительно своего предмета, он глубоко изучил Гомера и Эврипида, и что, наконец, одна из главных основ поэмы — сближение русских событий с троянскими сказаниями, ходившими тогда по всей Европе. Знакомство с Гомером автор „Замечаний“ объясняет, отчасти против общепринятых мнений, значительною известностью Гомера в Западной и Восточной Европе и влиянием светской литературы византийской на русскую в XI—XII столетиях. . .»

Этим автором «Замечаний на Слово о полку Игореве», о котором говорит Пыпин, и был названный выше П. П. Вяземский.

«Единство, являющееся в литературном направлении XII столетия, — говорит Вяземский, — между всеми современными писателями Восточной империи, Германии, Франции и русским певцом, а также и общее стремление к изучению Троянских сказаний и соединение истории новейших европейских племен с древними родами сильно подтверждают, в историческом отношении, подлинность „Слова о полку Игореве“ и современность его к событиям, в оном изложенным. Но ни в одном памятнике стремление это не представляется с той силой, как в сей песне. Везде видны следы учености и подражания латинским родословиям. В песне же сей воспоминания про древние роды являются с характером народности и полного убеждения. Весьма заметно, что певец Игорев сам верит и говорит людям, верящим и его понимающим». А. Н. Пыпин отнесся скептически к сближению Вяземским «Слова» с троянскими сказаниями и полагал более естественным находить здесь намеки не на троянскую историю, а на какие-то народные предания, теперь неизвестные, но, конечно, не имеющие отношения к троянским сказаниям. Однако Пыпин считал, что мнения автора «Замечаний» любопытны и имеют свою цену в том отношении, что предполагают в сочинителе «Слова» не простого подражателя народному эпосу, а писателя самобытного, имевшего свой выбор сюжета и изложения. . . «Слово о полку Игореве», как замечает Пыпин, представляет в нашей старинной письменности пример такого же геороического эпоса, каким обладала германская средневековая литература, т. е. эпоса, уже возвысившегося над уровнем народной словесности устной до замечательной по своим достоинствам литературной обработки. Если явления литературы, как это говорит Пыпин, обыкновенно совершаются в известной постепенности, имеют свои причины и следствия, то легко притти к заключению, что подобный памятник едва ли мог образоваться так уединенно, как представляется нам теперь. Ему предшествовало известное литературное развитие, и оно сделало возможным появление такого факта; это предыдущее развитие указало те пути, по которым мог следовать автор старинного эпоса; с одной стороны, перед ним лежали богатые запасы народной поэзии, — он ими и воспользовался значительно; с другой — произведения письменной литературы, вероятно не оставшиеся без влияния на его форму. Указанные нами прежде произведения, как это замечает Пыпин, дают некоторое понятие об этой литературной эпохе, и хотя мы не знаем всего объема древней повести, но можем догадываться, что она составляла знаменитое звено

з тогдашней письменности и имела свою долю участия в образовании такого памятника, как «Слово о полку Игореве».[72]

Произведения, которые в данном случае имеет в виду автор, — это: средневековые сказания об Александре Македонском, или так называемая «Александрия»; повести о Троянской войне; «Притча о кралех» и т. п.

Что автор «Слова» был знаком с славянско-византийской литературой об Александре Македонском и Троянской войне и кое-чем в литературном оформлении своего произведения обязан этой именно литературе, — в настоящее время вряд ли можно сомневаться.

Особенного внимания, с этой точки зрения, заслуживают две болгарские повести: «Троянская притча» и «Слово о ветхом Александре», посвященное троянскому Парису, где г. Троада, между прочим, выступает иногда и под именем Троань. Подробнее на этом вопросе я остановлюсь несколько ниже. Во всяком случае, эти произведения заключают в себе многие интересные детали, которые имеют свои параллели и в «Слове о полку Игореве».

После П. П. Вяземского сравнительный историко-литературный метод был положен в основу изучения «Слова» профессором, впоследствии академиком, Вс. Ф. Миллером в его исследовании 1877 г. — «Взгляд на „Слово о полку Игореве“». Вс. Ф. Миллер высказал предположение, что в основе «Слова» лежит византийско-болгарский прототип и что бояновские места в «Слове» представляют собою «не больше, как дань увлечения со стороны автора „старыми словесами“, найденными им в болгарских книжках, которые он вставил в свое произведение».

Вс. Миллер стоял на точке зрения, что наше «Слово» есть произведение книжное и что автор его был человек грамотный и просвещенный. Как произведение книжное, «Слово», по мнению этого автора, должно носить признаки литературы, ему современной, обнаруживать в авторе знакомство с книжною словесностью. Поиски прототипа «Слова», т. е. аналогичных книжных произведений, влияние которых могло сказаться на «Слове», направили мысль исследователя к области старинных повестей, «историй» и «сказаний», вроде истории об Александре Македонском, о Троянской войне, о деянии Девгениеве, повести о Соломоне и т. п., и в области этой книжной словесности автор специально останавливается на повести о Дигенисе Акрите, который, по характеристике Вс. Миллера, был для греков средних веков и нового времени таким же блестящим представителем эллинизма, как Ахилл для древней Эллады. Естественно, что и ближайшая соседка Византии, Болгария, усвоившая массу византийских произведений, должна была познакомиться с популярною личностью Дигениса и, в свою очередь, водворить эту личность на русской почве. Думаю, как это говорит Вс. Миллер, что, отыскивая образцы, которым мог подражать автор «Слова», мы поступаем научнее, нежели те, которые считают это произведение блестящим исключением из общего правила. Понятно, что дело идет не о содержании «Слова», а о форме, о поэтическом языке, т. е. о том, в чем автор мог подражать другим. «Если мы, — оговаривается автор, — прежде всего обратили внимание на повесть о прекрасном Девгение, то отнюдь не в убеждении, что именно ее, а не другое произведение, взял автор себе образцом...» Далее проводится аналогия этой повести с «Словом» как в общем характере рассказа, так и в отдельных выражениях.[73]

Труд Вс. Миллера вызвал высказывание на ту же тему акад. А. Н. Веселовского, которое он изложил в августовской книжке «Журнала Министерства народного просвещения» за 1877 г., в специальной

статье, посвященной разбору исследования Вс. Миллера, — «Новый взгляд на „Слово о полку Игореве“» (стр. 267—306).

«Веселовский искал объяснение упоминанию Трояна в „Слове“ в средневековых книжных сказаниях о Троянской войне. Имя Троян, по Веселовскому, стало как бы эпонимом троянского народа (подобно тому как русских производили от их предка Руса, чехов — от Чеха и т. п.). Век Трояна, по Веселовскому, мог быть обозначением отдельных времен, веков „Трояна“, — троянских деяний. Распространенность книжных сказаний о Троянской войне в средние века как на Востоке — в Византии, так и в Западной Европе не подлежит сомнению: от троянских героев вели средневековые писатели, например, генеалогию франков. Рассматривая некоторые из этих сказаний, Веселовский обращает особенное внимание на некоторые черты, приурочивающие троян, с одной стороны, к Македонии, с другой — к берегам Дона, Азовского моря, где, по „Слову о полку Игореве“, лежала земля Троян. . . Веселовский останавливает свое внимание на том факте, что Фредегар Схоластик (после 658 г.) и неизвестный автор сочинения „Gesta Francorum“, приурочившие, как известно, к франкам культурные предания Рима, восходившие к Энею и Трое, находят еще троянцев-тюрков: первый — на берегах Дуная, а другой — у устьев Дона. . .»

Исходя из этих предпосылок, Веселовский следующим образом комментирует упоминание «земли Трояней» на Дону: автор «Слова», знавший об азовских готах, знал и об азовских тюрках; надо предположить, что ему известна была какая-нибудь историческая сказка, вроде той, которую приурочили к своим франкам Ф р е д е г а р и «Gesta Francorum»; тогда понятно будет, почему земля тюрков Торохта на Дону сделалась у него землею Троянской. Память о Троянской земле на Дону трудно представить себе у болгарского книжника. Если так, то и за упоминанием веков и неопределенного эпического седьмого века Трояна незачем было автору обращаться к тому же источнику. Если Троянова земля могла явиться у него вследствие самостоятельного знакомства с каким-нибудь средневековым троянским сказанием, то оттуда же вытекло общее место о Трояновых веках; понимать ли его в более широком смысле — трояновых событий или в более специальном и местном, приурочившем троян-тюрков на Дону, — вопрос этот Веселовский оставляет открытым.

Изложенные выше соображения Веселовского подверглись основательной критике со стороны Вс. Миллера, который вскрыл надуманность их, неувязку с данными «Слова», недостаточную обоснованность и пр.[74]

В связи с постановкой вопроса о «Трояновых веках» у Веселовского, отметим кстати, что А. Потебня, в своем труде о «Слове», стоял на точке зрения, что Троян для автора «Слова» был представителем отдаленной древности, имевшей какое-то сходство с «былинами сего времени» и с событиями времени, не столь далекого: полками Ольговыми, похождениями Всеслава. Затем, как говорит Потебня, остается некоторая вероятность, что частная причина упоминания о Трояне здесь (стих 90) и в стихе 13 заключается в той черте сербской сказки, что Троян пробегал ночью большие пространства, напоминая этим таинственные рыскания Всеслава (Ф. Б у с л а е в. Очерки, I, стр. 390) и полет воображения Бояна (Вс. М и л л е р. Взгляд, стр. 107).[75]

К сказанному выше прибавим следующее.

Под именем Т р о я н а (Troiani) у римских прозаиков обыкновенно известно население области древнего г. Трои.

По общему предположению, Илион был разрушен греками в 1184 г. до н. э. Но на месте этого древнего Илиона впоследствии вырос упоминае-

мый Страбоном Ново-Илион, расположенный, предположительно, на месте нынешней дер. Гиссарлик.

Известно, что Александр Македонский (356—323), его ближайший друг Лизимах (361—281), затем Юлий Цезарь (100—44) и Константин (285—337 н. э.) значительно расширили и украсили этот город.

Все эти имена, особенно Александра Македонского, Лизимаха и Константина I, деятельность которых имела своим центром Балканский полуостров, слишком хорошо известны, чтобы надо было лишний раз подчеркивать, какою популярностью они пользовались среди населения полуострова и прилегающих к нему стран и какие глубокие следы они оставили после себя в его памяти как в устной, так и в письменной традиции. Такою же популярностью пользовались здесь и предания о Троянской войне, отложившиеся, например, в староболгарской литературе в четырех, независимых друг от друга, рассказах, из которых три рассказа имеют своим источником византийскую традицию, а один, предположительно, — западноевропейскую, латинскую или романскую. Это — так называемая «Троянская притча». Болгарская версия этой «Притчи», по исследованиям Пыпина и Веселовского, легла в основу и ее русской редакции. Пути, которые издавне связывали восточных славян с южными, прекрасно известны и не оставляют никакого сомнения в том, что устные предания о «Троянах» и «Троянской войне», еще до появления письменных источников, были издавна так же хорошо известны в Киеве, как они были известны и на берегах Эгейского моря во Фракии и в Македонии, в Родопах и по склонам Гемуса, и в долинах Добруджи и Делиормана, т. е. в бывших владениях, во второй половине X в., киевского князя Святослава. Об Александре Македонском, о котором, между прочим, рассказывают, что, переправив в 334 г. свои войска из Фракии через Геллеспонт в Азию, он первым долгом совершил жертвоприношение на развалинах Илиона в честь своего предка Ахилла, мы знаем также, что в 335 г. он, перевалив через Балканский хребет, проник в страну трибаллов и покорил их, а затем направился дальше, перешел Дунай, проник в страну живших за Дунаем гетов и тоже победил их. О Лизимахе мы знаем, что после смерти Александра он был наместником Фракии, победителем царя одрисов — Севта; что он был хорошо известен и задунайским гетам, которых в 292 г. пытался подчинить себе, но был взят ими в плен.

Имя царя Константина до сих пор хорошо известно в народных преданиях у южных славян, как оно известно и в их календаре. А о нем, помимо всего прочего, мы знаем, что в 332 г. он защищал свою страну от северных готов, а в 334 г. — от сарматов.

Если рассматривать все эти факты не изолированно, не вне пространства и времени, и притом рассматривать их как крупные исторические события, оставляющие на долгие века свой след в народной памяти, то для нас будет понятно, что русские славяне с глубокой древности были естественными преемниками и законными наследниками того общекультурного достояния, которым жило население территории от Днепра и ближайших районов Заднепровья вплоть до берегов Эгейского моря. Я не буду останавливаться здесь сейчас на специальном вопросе об этнических взаимоотношениях между славянами и их предшественниками фракийцами как на полуострове, так и далеко за его пределами на север и северо-восток в лице гетов и даков, хорошо известных и Александру Македонскому, и Лизимаху фракийскому, и Траяну римскому своею упорной стойкостью в деле национальной самообороны.

Сейчас я только подчеркиваю, что «Слово о полку Игореве», этот классический памятник древнерусской письменности мирового значения, выросло на основе того широкого международного культурного наследия, которое так характерно для высококультурно развитой Киевской Руси XI—XII вв. и которое делает наше «Слово о полку Игореве» русским памятником мировой литературы.

В староболгарской письменности известны четыре, независимых друг от друга, рассказа о Троянской войне. Первый рассказ летописного характера появился еще в эпоху царя Симеона (X в.); второй рассказ такого же характера помещен в известной хронике Манассии, которая была переведена на болгарский язык в эпоху второго болгарского царства, при царе Иване Александре, в 1345 г.; третий рассказ, известный у издателей под заглавием «Троянская притча», присоединен, как самостоятельное произведение, к переводу хроники Манассии; четвертый рассказ на ту же тему известен по Ватиканской рукописи хроники Манассии среднеболгарского извода XIV в. под заглавием «Повести о извествованых вещей еже о кралех причя и рожденых и пребиваних».[76]

К числу староболгарских повестей того же Троянского цикла принадлежит и повесть «Слово о ветхом Александре» и пр., посвященная троянскому Парису.[77] В некоторых списках этой повести (например попа Славко, напечатанном Карановым) г. Троада, как отметили мы выше, называется Троянь.

В повести «Троянская притча» Гекуба, жена троянского короля Приама, видит зловещий сон, предрекающий гибель Трои, в связи с чем должен был быть убитым родившийся от нее сын Парис, но мать, пожалев красивого ребенка, отдала его тайком на воспитание старому пастуху. Ребенок рос очень быстро и на седьмом году от рождения уже мог устраивать бои с быками, украшая победителя венком из цветов, а побежденного венком из соломы.

В повести «Слово о ветхом Александре» аналогичный сон видит «великий и страшный» царь Троады Амор,[78] в связи с чем, чтобы спасти свой город, он заключает новорожденную дочь в башню вместе с тремя немыми женщинами, чтобы ребенок не слышал человеческой речи. Так прошло 15 лет. Однажды, на восходе солнца, девушка стояла у окна, выходившего на восток, и стала произносить слова на всех языках. Царь Амор и его бояре были этим весьма поражены, но понять того, что говорит царская дочь, не могли. Тогда царь Амор созвал к себе от всех народов по одному человеку и велел им слушать и записывать, что говорит его дочь. Когда они прослушали слова, произносимые девочкой, и истолковали их, то оказалось, что это была молитва, в которой, между прочим, девочка говорила о том, что сон, который видел ее отец, касается не ее, а ее брата, который должен родиться. И когда у царицы родился ребенок-мальчик, царь приказал отнести его в пустынную местность. Здесь в течение трех лет его кормила своим молоком медведица. Охотники убили медведицу и доставили найденного при ней ребенка царю Амору. Царь узнал в этом ребенке своего сына, принял его к себе и одновременно освободил из башни дочь. Сына он назвал именем Александр, что в болгарской версии истолковывается как «Найден» или «Обретен», а дочь — Магдоной, что истолковывается как сирийское слово со значением Премудрая.

Александр вырос в отцовском доме. Он стал сильным воином и царем всех эллинов, к тому же был очаровательный красавец. При содействии гадателей, он отыскивает себе самую красивую в мире женщину, по имени Егилуда, которая оказалась женою царя Амореи, Сиона. Александр под

видом торговца отправился в Палеополь к царю Сиону и установил здесь с ним дружеские отношения. Царица Егилуда постоянно тайком навещала Александра и сидела рядом с ним, когда он принимал у себя царя Сиона, который принимал ее за жену Александра. Когда царь приглашал к себе в гости Александра, она тоже присутствовала на приеме, но переодетая в другой костюм.

Так прошло, говорится в повести, шесть месяцев. На седьмом месяце Александр увез на своем корабле Егилуду в Трою.[79]

Сон царя Троады, «великого и страшного» царя Амора в «Слове о ветхом Александре»; сны Гекубы и Андромахи в «Троянской притче»; плач жены Гектора — Андромахи («и начя плакати жалостно»);[80] плач троянок по погибшем Гекторе и их же плач после погрома Трои («и начяшя жалостно плакати»), — все эти подробности имеют свои параллели и в «Слове о полку Игореве».

Конечно, этими случайными замечаниями нисколько не исчерпывается вопрос о связи «Слова о полку Игореве» с современной и предшествовавшей ему южнославянской повествовательной литературой, которая, несомненно, очень хорошо была известна киевлянам, и если мы привели несколько фактов в этом роде, то только для того, чтобы еще раз подчеркнуть, что надлежащее исследование вопроса о Трояне в «Слове о полку Игореве» должно учитывать не только данные истории и фольклора, но также и данные того международного литературного окружения, в котором вырос интересующий нас, уникальный по своей социальной значимости, памятник нашей старинной литературы, каким является «Слово о полку Игореве».

Но прежде всего Троян в «Слове о полку Игореве» есть подлинное историческое лицо и именно римский Траян, а не какой-либо мифический или литературный образ.

Уже для русского книжника XVI в., списателя «Слова откровения святых апостол», было ясно, что «Троянь», числящийся в сонме славянских языческих богов, куда входят также Перун, Хорс, Дый «и инии мнозии», «бяше царь в Риме». Другими словами, еще в XVI ст. в народном сознании была, повидимому, живою традиция, видевшая в боге Трояне подлинное историческое лицо, именно — римского Траяна. В более близкое к нам время в личности Трояна «Слова о полку Игореве» видел римского Траяна историк Карамзин.

В 1872 г. совершенно определенно в этом же смысле высказался проф. М. С. Дринов в своем исследовании «Заселение Балканского полуострова славянами», напечатанном впервые в «Чтениях Общества истории и древностей российских при Московском университете» (кн. 4), а затем в софийском издании собрания его сочинений в 1909 г. (т. I, стр. 139—316).

Что в «Слове о полку Игореве» речь идет именно об историческом римском Траяне, — в 1875 г. утверждал и А. Н. Пыпин. «Эпоха Траяна, — говорит он, — оставила, повидимому, сильные впечатления в славянских племенах. Имя Траяна очень известно в преданиях болгарских, сербских и русских — он сделался сказочным героем, вошел в мифологию: в старых памятниках имя его ставится наряду с языческими божествами русского славянства — Перуном, Хорсом и т. д. Века Трояновы упоминаются в „Слове о полку Игореве“. Некоторые из толкователей этого произведения затруднялись дать Траяну место в русской поэме XII в.; но, кажется, нужно согласиться, что и в сказочных преданиях, и в старых памятниках, упоминающих о русском язычестве, и в „Слове о полку Игореве“ идет речь именно о римском императоре. . .»[81]

Как видели мы выше, автор одного из наиболее интересных и обстоятельных трудов о «Слове о полку Игореве» 1876 г. Омелян Огоновський дал расшифровку трех мест в «Слове» с упоминанием имени Трояна, исходя отчасти из мифологического толкования образа Трояна, отчасти видя в нем известный символ. Но в выражении «Слова» — «рища в тропу Трояню» — в личности Трояна он без всяких колебаний видел римского Траяна, имя которого, по его утверждению, было связано с величественным валом, который и теперь тянется на Украине левым берегом Роси через Белую Церковь, сс. Томилівку, Чепілівку, Сухоліси, г. Рокитно, с. Ольшаницю и, наконец, у с. Саварок сворачивает к богуславскому у. и к с. Синиці. Этот вал тянется на протяжении 84 верст и имеет высоту в 2 саж., имя же его, по утверждению Огоновського, взято от римского императора Траяна, который, по народному преданию, покорив Дакию, распространил свою власть и на эти районы. Троянов вал мог быть насыпан, по мысли Огоновського, как для обозначения границ Дакии, так и в целях отражения неприятельских нападений. Такие валы служили, однако, не только для охраны границ от неприятелей, но также и дорогою для передвижения войск и для сообщений. Впрочем, как это замечает Огоновський, живая память о Траяне утвердилась среди славян уже тогда, когда они во время завоевания Дакии Траяном продвинулись из подунайских стран на север и заняли территорию от устья Днестра и Черноморского побережья вплоть до Ладожского озера и до Балтийского моря. Исходя из изложенных выше соображений, под «тропою Трояня» Огоновський понимает вал или дорогу римского императора Траяна, а не путь, ведущий в отдаленную мифическую старину, как толковал это выражение О. Миллер в своем «Опыте исторического обозрения русской словесности» (ч. I, 1, стр. 360).[82]

Наиболее обстоятельно, однако, эта точка зрения была развита в 1877 г. М. А. Максимовичем в специальной статье — «О значении имени «Троян», упоминаемого в «Слове о полку Игореве».[83]

По толкованию М. А. Максимовича, 1. Земля Трояня — это древняя Дакия, покоренная Ульпием Траяном в 102 г. н. э. и обращенная в область Траянову, provincia Traiani. К обитателям этой земли принадлежали также уличи и тиверцы. Их автор называет прямыми наследниками местных преданий о траяновых делах, а может быть, предполагает он, они и сами были их свидетелями и так же отбивались от римского властителя, как впоследствии отбивались они от воителей русских — от Олега Вещего и его питомца Игоря. Что же касается до полян днепровских, то вся Придунайская земля Трояня была близка их сердцу, как древняя родина их, к которой относились их предания и воспоминания. Там на Дунае хотел водвориться князь их Кий со своим родом и уже срубил было себе городок Киевец. Святослав Игоревич считал Дунай серединой своей земли. Имя Дунай, доныне звучащее в народных песнопениях Руси, часто повторяется в Игоревой песне.

2. Тропа Трояня, по толкованию М. А. Максимовича, — это древняя дорога, пролегающая через Малую Валахию, от Дуная до Карпатских гор, известная под именем дороги Трояновой, по-румынски cale Trojan, в древности Via Traiani.

3. Веци Трояни — века, протекшие от покорения Дакии Траяном (102 г. н. э.), которое в бытии того края у его насельников, как видно, считалось достопамятнейшею и роковою эпохою.

4. На седьмом веце Трояни. При исчислении веков не в десять десятилетий, а в четыре сорока́ лет, т. е. в 160 лет, при-

менительно к своенародному господствовавшему счету по четыре и по́сороку, начало седьмого века от покорения Дакии Трояном в 102 г., действительно, как утверждает Максимович, приходится к тому 1063 г., под которым в Несторовой летописи замечено: «Новегород иде Волхов вспять дний пять; се же знаменье не добро бысть, на четвертое бо лето пожъже Всеслав град». А под следующим, 1064 г., у Нестора записано: «. . .в се же лето Всеслав рать почал. . .»

Таким образом, по заключениям Максимовича, все четыре упоминания Игоревой песни с именем Трояновым, без противоречия друг другу, идут к славному имени императора римского, состоя в живой связи и с своенародным преданием Киевской Руси о земле Придунайской.[84]

В толковании образа Трояна в «Слове о полку Игореве» я лично примыкаю к историческому направлению, но иду в этом отношении несколько дальше своих предшественников как в общей постановке проблемы, так, в частности, и в своей расшифровке всех четырех мест в «Слове о полку Игореве», где упоминается имя Трояна.

Исходя из высказанных выше соображений о Киевско-Дунайском поясе, как об едином и общем комплексе стадиально-племенного и стадиально-культурного и хозяйственного развития, восходящем к глубокой доисторической давности и сохранявшем еще значительную полноту своей жизненной действенности в начальные века исторической жизни древней Руси, я, прежде всего, снимаю вопрос о заимствовании русскими славянами «Трояна» откуда бы то ни было со стороны, как в свой языческий пантеон, так и в свою топонимику, ономастику и поэзию. С моей точки зрения, Троян у русских славян, и как божество древнеязыческого культа и как известная историческая реминисценция, есть такое же органическое, культурное доисторическое и историческое достояние русского народа, каким достоянием Троян же испокон веков был и у других славян на юго-западе и западе и не только у славян, но и у других народов, этногонически или исторически связанных со славянами в качестве ли их стадиального предшественника (фракийцы, фригийцы, скифы, геты, даки) или их позднейшего исторически преемника на данной территории (венгры и румыны).

Троян в «Слове о полку Игореве», с моей точки зрения, представляет собою не какой-либо мифологический или символический образ и не отложение в «Слове» какой-либо старой литературной традиции, а определенное историческое лицо, именно — римского Траяна, которого высокообразованный и просвещенный для своего времени автор «Слова», несомненно, знал как из устной традиции, так и из письменных источников. Отложившаяся в «Слове» большая литературно-художественная культура автора свидетельствует, с несомненностью, о том, что он был литературно образованным человеком и, повидимому, был знаком не только с произведениями южнославянской письменности, но также и с произведениями западнославянских литератур, которые хорошо были известны в Киеве начиная уже с X в., еще до установления прочных литературных связей Киевской Руси с Византией и Болгарией, и легли в основу киевской образованности.[85]

Не вдаваясь сейчас в подробности, отмечу только факт, что границы Киевской Руси в X—XII вв. соприкасались с границами западных славянских земель, и сношения с этими землями не были затруднены. «Повесть временных лет» под 996 г. сообщает: «. . .и бе живя (Владимир) с князи околними миромь, с Болеславом Лядьскымь, и с Стефаном Угрьскымь, и с Андрихомь Чешьскымь, и бе мир межю ими и любы» (Лавр.).[86] Киев, как мировой культурный центр в XII в., прекрасно характеризуется авто-

ром «Слова», когда, повествуя о киевских настроениях в связи с поражением Игоря, он говорит о Киеве: «Ту немци и венедици, ту греци и морава поют славу Святославлю, кают князя Игоря, иже погрузи жир во дне Каялы, реки половецкия. . .»

Все эти данные и вся обстановка культурно-исторической жизни современного Киева говорят о том, что автор знал и о Риме и, в частности, о римском императоре Траяне, владения которого на северо-востоке некогда непосредственно соприкасались с его родиной.

В этом историческом аспекте получает подлинное осмысление, прежде всего, известное выражение «Слова» — «земля Трояня» — не как какой-либо образ или символ, а как политическая характеристика Киевской Руси, имевшая в виду, в устах пламенного патриота, каким был автор «Слова», поднять престиж своей родины в годину переживаемых ею внешних и внутренних осложнений на высоту мировой державы и тем самым еще резче осудить мелочные княжеские раздоры, угрожавшие не только ее величию и целости, но и самому ее существованию.

«Уже бо, братие, не веселая година встала, уже пустыни силу прикрыла!

«Встала Обида в силах Дажь-божа внука; вступила девою на землю Трояню; всплескала лебедиными крылы на синем море; у Дону, плещучи, упуди жирня времена.

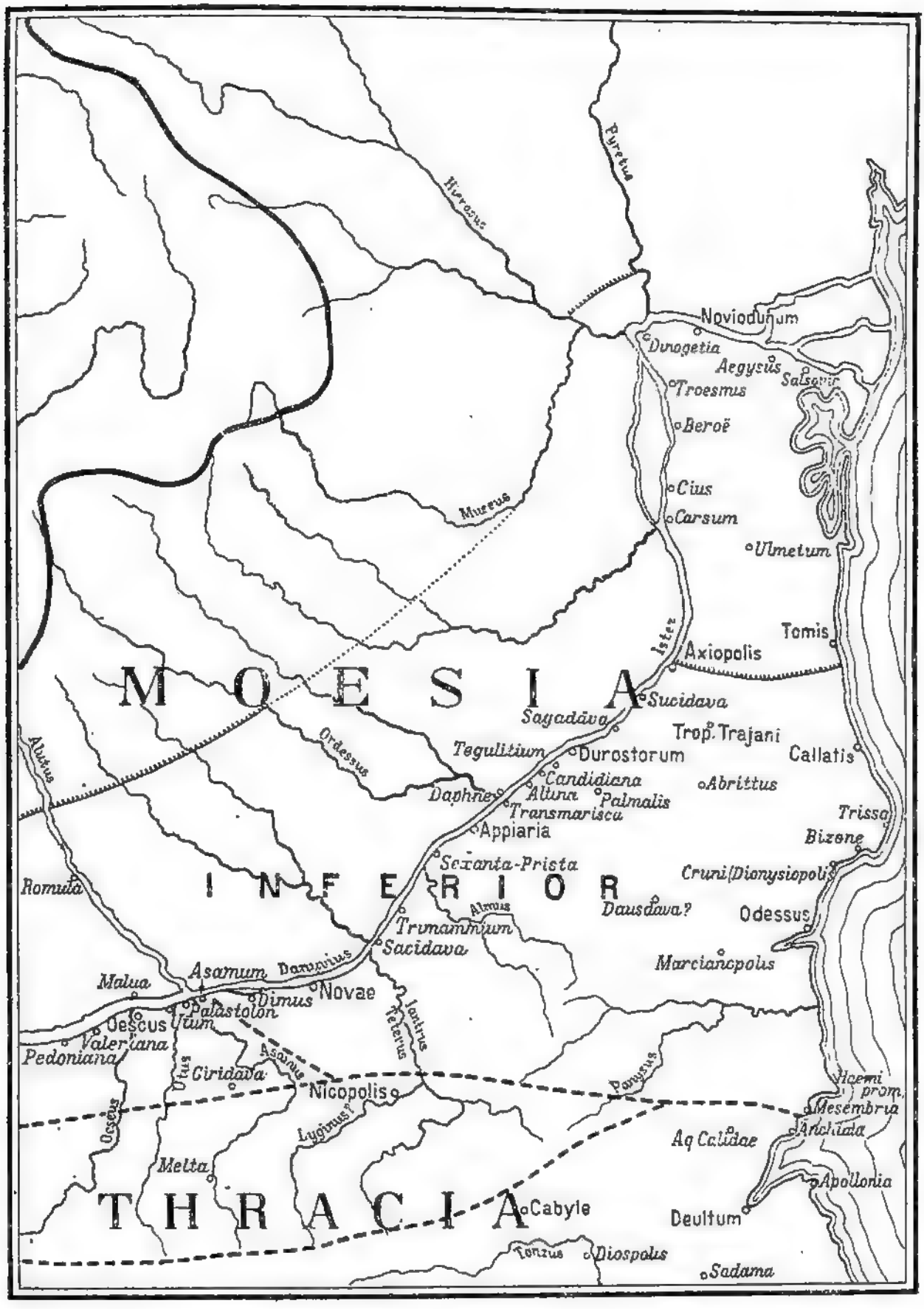
«Усобица князем на поганыя погыбе, рекоста бо брат брату: „се мое, а то мое же“. И начяша князи про малое „се великое“ млъвити, а сами на себе крамолу ковати, а погани съ всех стран прихождаху с победами на землю Рускую. . .»

В этом же историческом аспекте получает свое разъяснение, не вызывающее никаких сомнений, и второе, остававшееся до сих пор загадочным, место в «Слове» с упоминанием имени Трояна: «На седьмом веце Трояни връже Всеслав жребий о девицю себе любу». Если не видеть в данном контексте никакого искажения его первичной оригинальной целости, т. е. не предполагать здесь никакого пропуска и принимать этот текст в том виде, как он читается сейчас, то его придется увязывать с личностью Всеслава Полоцкого, который жил в XI в. (ум. в 1101 г.), т. е. на седьмом веке после падения римского владычества в Киевско-Дунайской области. С другой стороны, к VII же веку после Траяна (ум. в 117 г.) относится и образование Киевской державы.

В выражении «Слова» — «рища в тропу Трояню чрез поля на горы» — я вижу отложение названия совершенно реального географического пункта, а именно — одного из основанных Траяном памятников на полуострове в области нынешней Добруджи, в самом центре бывших владений киевского князя Святослава Игоревича, в ближайшем соседстве с его дунайскою столицей Переяславцем, на пути в глубь страны к Великой Преславе — Tropaeum Traiani, имя которого легко могло сохраниться по традиции в памяти княжеских дружинников в форме «тропа Трояня», отложившись в каких-либо не дошедших до нас старых дружинных песнях и преданиях.[87]

В виду того, что в русской литературе я не нашел следов знакомства с этим интересным произведением провинциального римского зодчества начальных веков нашей эры, остановлюсь на этом памятнике, имеющем обширную литературу на Западе, несколько подробнее, тем более, что по моему глубокому убеждению он, именно, нашел свое отражение в нашем «Слове о полку Игореве».

По описанию румынского археолога Точилеско (Gr. G. Tocilesko), памятник этот представляет собою массивное цилиндрическое сооружение



Карта Добруджи в эпоху римской оккупации в I—II вв. н. э., входившей в X в. в состав владений киевского князя Святослава Игоревича. (L. Niederle. Slovanské Starczitnosti, Dil. II, sv. I, v Praze, 1906, стр. 32).

в форме каменной башни, имеющей сейчас в вышину 18 м и в диаметре 25—27 мм. Она расположена в северо-западной части долины Урлойя (Urloia), между деревнями Адам-клисси и Юсфанар, в 30 км к востоку от г. Меджидие и в 20 км к югу от г. Рассовы, на господствующем над равниной холме. В 1 км к югу от памятника в долине находятся развалины большого римского лагеря, с насыпями, рвами, стенами и воротами. Рядом остались следы древнего города, который, видимо, простирался до дер. Адам-клисси. Частично сохранившаяся дорога связывала город и лагерь с памятником. По-турецки памятник этот называют k u m b e t, т. е. курган, могильная насыпь, или Adam-Kilessi (Adam-klissi), т. е. «церковь человека», вероятно потому, по предположению Точилеско, что на верху его была статуя или несколько статуй. Самый памятник представляет собою сейчас цилиндрический массив из камня (Saxea turris); кругом его опоясывает у подножия лестница с сохранившимися семью ступенями, подымающаяся к окружающему памятник тротуару, шириной в 1.7 м. Нижним своим основанием названная лестница упирается в более широкий бетонированный тротуар в 4 м ширины, служащий как бы площадкой, на которой возвышается монументальный памятник, венчаемый гигантским трофеем. Первоначально высота этого памятника была 32 м, диаметр — 30 м. Снаружи он отделан скульптурой. В своем цельном виде, в каком памятник этот еще сохранялся, надо полагать, в X в., когда Добруджа входила в состав владений киевского князя Святослава, он был покрыт конической крышей из каменных плит, расположенных в виде черепицы, а над крышей возвышался трофей, поставленный на шестигранном цоколе. Первый фриз памятника состоял из акантовых листьев в форме спирали и заканчивался волчьей головой — военным знаком даков, фигурирующим и на Траяновой колонне. Второй фриз состоял из квадратных плит с рельефными изображениями военных сцен (в числе 52, найдено из них 50); третий фриз — орнаментальный; четвертый — карниз без украшений; пятый — парапет с зубцами с рельефными изображениями на них пленных вождей и с орнаментом. На известном расстоянии друг от друга вдоль площадки карниза расположены львиные фигуры с открытыми пастями — водостоками.

Названный выше шестигранный цоколь, высотою в 2 слишком метра, служивший базою для трофея, был облицован известняковыми плитами, в 2.70 м шириною каждая; на двух из них имелась посвятительная надпись; от этой надписи уцелело десять обломков, которые, в целом, дали возможность исследователю восстановить несколько строк, помещавшихся на первых двух плитах. Надпись на первой плите следующего содержания:

MArti VLTORI
IMp. caesAR — DIVI
NERVAE. f. nERVA
TraIANVs. aug. germ.
dacIcuS. Pont. MAx.

т. е.: «Marti Ultori. Imperator Caesar, divi Nervae filius, Nerva Traianus Augustus, Germanicus, Dacicus, Pontifex maximus» («Марсу Ультору. Император Цезарь, сын божественного Нервы, Нерва Траян Август, Германский, Дакийский, великий понтифекс»).

Данные этой надписи дают основания заключать, что памятник относится к 108—109 гг. н. э., к победам Траяна над даками, и может быть сближаем с другими аналогичными же памятниками и в первую очередь с Траяновой колонной в Риме. На памятнике имеются, между прочим, скульп-

турные изображения императора Траяна и пленников-даков. На шестигранном цоколе стоял гигантский трофей, ствол которого был высотою в 5.40 м и 2 м в диаметре. На нем был укреплен императорский панцырь, на котором имеется барельефное изображение римского всадника и трех воинов-пехотинцев; за всадником представлен поверженный вождь варваров. С правой и левой сторон панцыря имелись два щита с головами медузы, а также поножны, тоже украшенные головами медузы. Трофей увенчивался, несомненно, как предполагают Точилеско и другие исследователи, каской, пока еще не разысканной.

У основы ствола триумфа, вероятно, были расположены многочисленные статуи; одна из них представляла пленного вождя варваров во весь рост, с руками, связанными за спиною; остальные были представлены в сидячем положении и прислоненными к стволу трофея; они изображали собою тоже пленников, закованных в цепи.

Названный выше материал приводит исследователя к заключению, что сохранившаяся до наших дней цилиндрическая башня, связанная с именем римского Траяна, была не мавзолеем и не каким-либо оборонительным сооружением, а монументальным памятником, имевшим своею целью напоминать покоренным дакам о их завоевателе — римлянах.

На расстоянии 200 м от «трофея» был расположен на небольшом холме, высотою в 2.90 м и в диаметре 20 м, квадратный мавзолей, высотою в 6 м, поставленный в память римлян, павших в сражении, которое, повидимому, происходило на этом месте. Холм (tumulus) этого мавзолея был украшен рядом надписей с перечислением имен римских воинов и с показанием соответственных воинских частей.

В нескольких километрах от «трофея» был расположен город, основанный Траяном под названием Municipium Tropaeum Traiani, который был возобновлен в 316 г. императором Константином под именем Civitas Tropaeensium. Город был окружен стенами, частично сохранившимися до сих пор, с башнями и тремя воротами; занимал площадь в 12 га и имел много зданий, в том числе три базилики: одна из них византийская, другая — более раннего времени, и третья — времени Траяна, похожая на Basilica Julia в Риме.[88]

Таким образом Tropaeum Traiani, известный сейчас в литературе чаще под именем дер. Адамклисси, у которой расположены эти «гигантские», по выражению одного из исследователей (Drexel), руины, представляет собою целый комплекс исторических памятников в составе: 1) собственно «трофея», т. е. монументальной массивной башни огромных размеров и высокохудожественной отделки, построенной Траяном в 108—109 гг. и возвышавшейся на 32 м в высоту, в ознаменование покорения Дакии; 2) мавзолея в честь павших воинов в 6 м высотою, квадратной формы и тоже художественной обработки, и 3) укрепленного города — Municipium Tropaeum Traiani, или Civitas Tropaeensium, построенного Траяном в духе и в стиле больших римских укрепленных лагерей-городов. Это и есть, с моей точки зрения, та именно «т р о п а Т р о я н я», по русскому народно-этимологизированному произношению (ср. Стекольн, вместо Стокгольм), которая была расположена в центре болгарских владений киевского князя Святослава Игоревича и лежала на пути из его Переяславца на Дунае в глубь страны по направлению к болгарской столице, Великой Преславе, ставшей вскоре, во вторую балканскую экспедицию Святослава, его собственной столицей.

Мы не знаем, в каком виде и в какой сохранности застали киевляне в X в. эту «тропу Трояню», в которую и через которую им постоянно при-

ходилось «рыскать» по разным военным и административно-хозяйственным надобностям из своего Переяславца на юг, в глубь страны, в Великую Преславу, и обратно, но что этот величественный памятник, взятый в своем комплексе, должен был производить на них разительное впечатление, — в этом вряд ли можно сомневаться. Память об этой «тропе Трояна» вместе с князем Святославом на долгое время затем вошла в круг исторических реминисценций киевлян и в XII в. отложилась и в «Слове о полку Игореве».

В этом же историческом аспекте не вызывает никаких сомнений и последнее загадочное выражение в «Слове», связанное с именем Трояна: «были веци Трояни, минула лета Ярославля: были плъци Олговы, Ольга Святьславличя. . .»

Если «земля Трояня» представляет собою на языке автора «Слова» исторический эпоним Русской земли, то термин «веци Трояни» характеризует собою в сознании автора «Слова» определенную хронологическую дату, определенный отрезок исторического прошлого территории Киевско-Дунайской области, предшествовавший возникновению на его юго-восточной периферии, на Дунае, в VII в. славянской державы болгар, а на Днепре в IX в. — Киевского княжества.

Интересно при этом отметить, что непосредственно вслед за «веками Трояна» автор «Слова» называет эпоху Ярослава Мудрого («минула лета Ярославля»). Это — крупнейшие, по автору «Слова», этапы в историческом прошлом его родины, и они характеризуются у него именами двух действительно крупнейших политических деятелей и организаторов своего времени. Киевское княжение Ярослава представляет собою «решительную эпоху в истории политического и церковного строя Киевской Руси».* Ярослав завершил строение Киевского государства: он создал русскую церковную организацию, вошедшую в состав константинопольского патриархата; он заложил основы гражданской и правительственной организации, и «Новгородская Правда» стала при нем «Русской Правдой»; он укрепил южные границы своего государства и, разгромив печенегов, отбросил их к Дунаю и за Дунай; он высоко поднял международное положение России, введя ее в круг широких международных отношений и связей. При дворе Ярослава живет Олаф с сыном Магнусом, вынужденный бежать из Норвегии, пока с русской помощью не вернулся к власти; при дворе же Ярослава живет и Гаральд, будущий норвежский король, женатый затем на Елизавете Ярославне. Известная Анна Ярославна — французская королева, супруга Генриха Капета, мать короля Филиппа I, по второму браку графиня де Крепи. Переговоры Ярослава с Генрихом III, императором Священной Римской империи, о женитьбе его сына на дочери «русского короля» не увенчались успехом, но Святослав Ярославич женат на сестре епископа Бурхардта Трирского, Изяслав Ярославич — на германской принцессе Гертруде; за какими-то русскими князьями были замужем дочери маркграфа саксонского Одона и графа штадского Монольда. Эти отношения, как замечает историк, показательны для места, какое Киевская Русь заняла в тогдашнем политическом мире.**

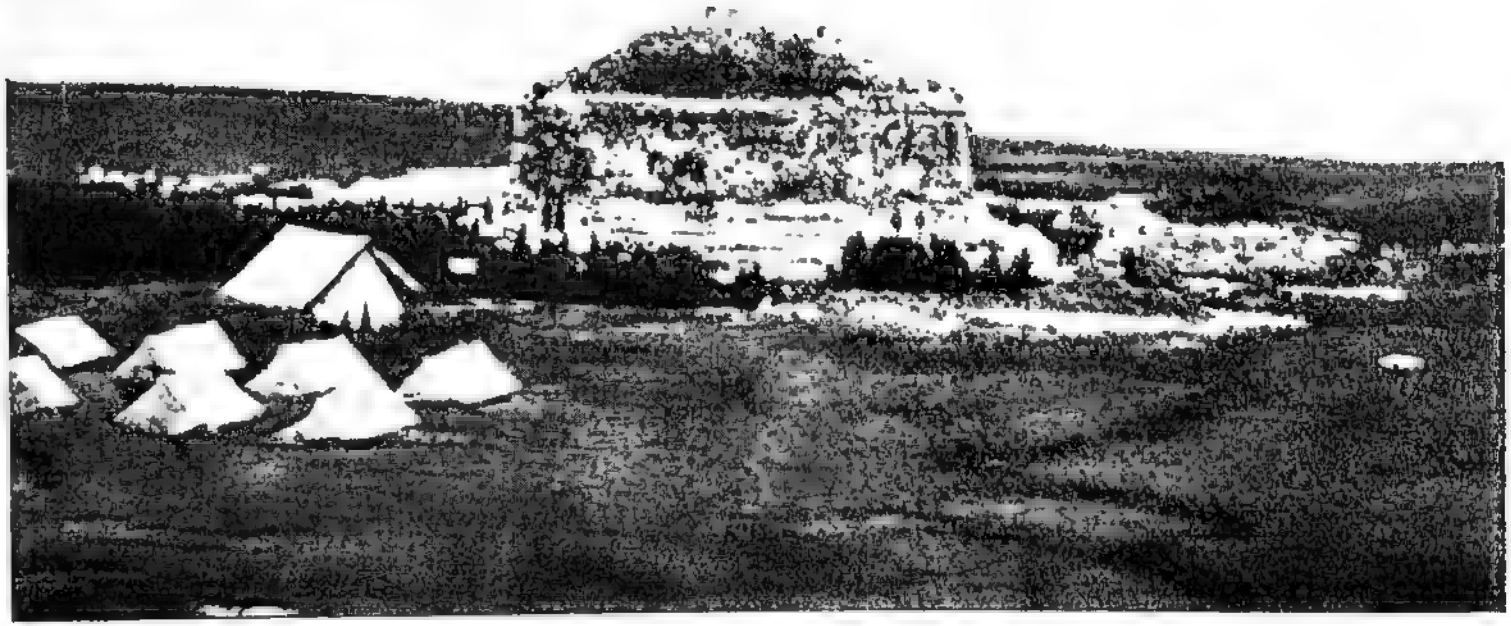
По характеристике другого историка, в XI—XII вв. Киевское государство было в апогее своего расцвета. Двор киевского князя был хорошо известен всему тогдашнему миру и играл в международных отношениях большую роль. Киевские князья находились в родственных отношениях с царствующими домами Византии, Англии, Франции, Польши, Сканди-

---

* А. Е. Пресняков. Лекции по русской истории, т. I, М., 1938, стр. 135.
** Там же, стр. 137 и сл.

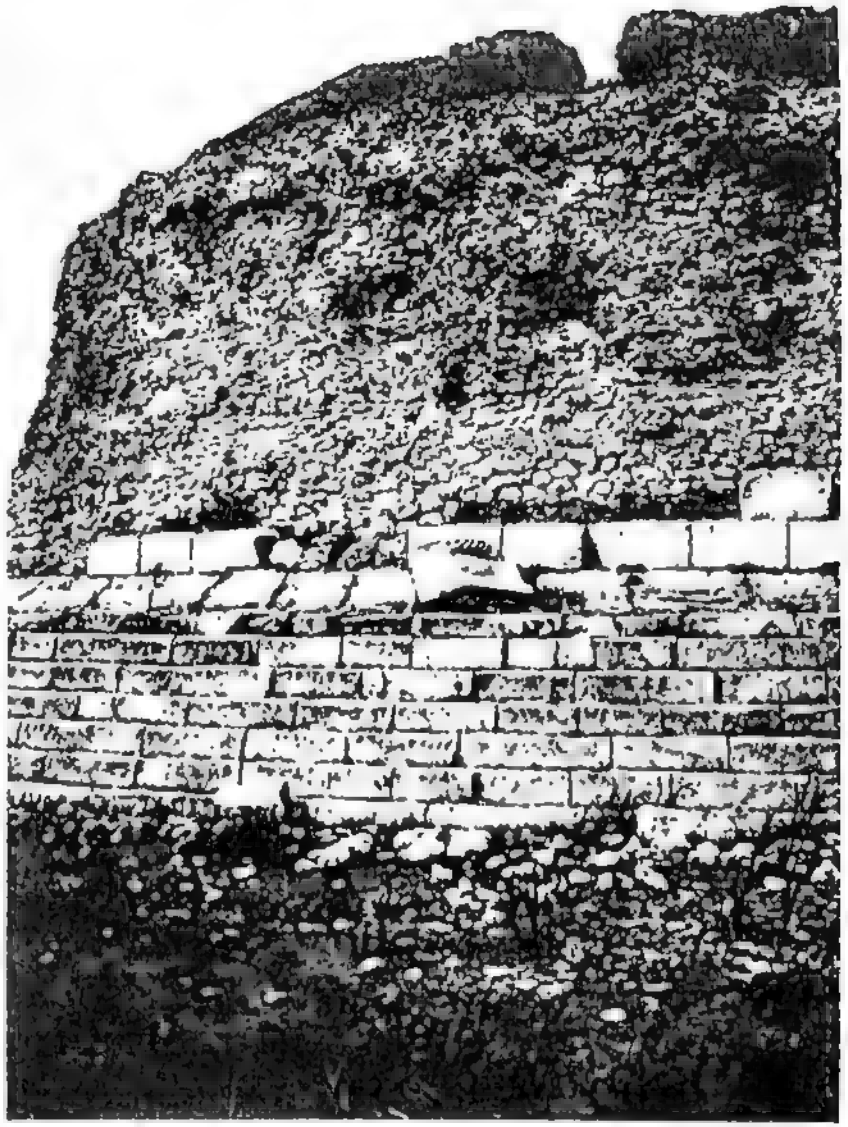
навии, Венгрии и пр. В Киеве находили себе приют сыновья английского короля Эдмунда, Эдвин и Эдуард, изгнанные из Англии датским конунгом Канутом, и т. д. Киев в то время, по описанию современников, был одним из больших городов Европы. Читая такой драгоценный бытовой памятник, как «Печерский Патерик», мы получаем чрезвычайно живое и наглядное представление об этнографической пестроте населения тогдашнего Киева. В стенах монастыря перед нами сменяются: варяжский князь Симон, пришедший из-за Балтийского моря; княжеский врач-армянин, евреи, с которыми Феодосий вел «прю о вере»; греческие художники, приходившие на поиски заработка; венгерцы с берегов Дуная; половцы из соседних южнорусских степей; поляки, немцы, греческие купцы, славяне — кого только ни захватывал в свои волны поток торгового движения из «варяг в греки».[89]

Вот та политическая и культурная атмосфера, традициями которой живет автор «Слова о полку Игореве». Эти традиции для него не только живы, но и действенны, и в свете этих традиций пред нами еще ярче выступает не только его пламенная любовь к родине, защита ее славы и борьба за ее процветание, но и его тенденция подчеркнуть мировое величие и престиж своей родины увязкой ее истории с мировой историей. С этой же точки зрения для нас становятся совершенно понятными и не вызывающими никакого сомнения не только связи «Слова о полку Игореве» с произведениями южнославянской литературы, но и с такими произведениями мировой литературы, как «Песня о Роланде» или поэзия народов Севера.

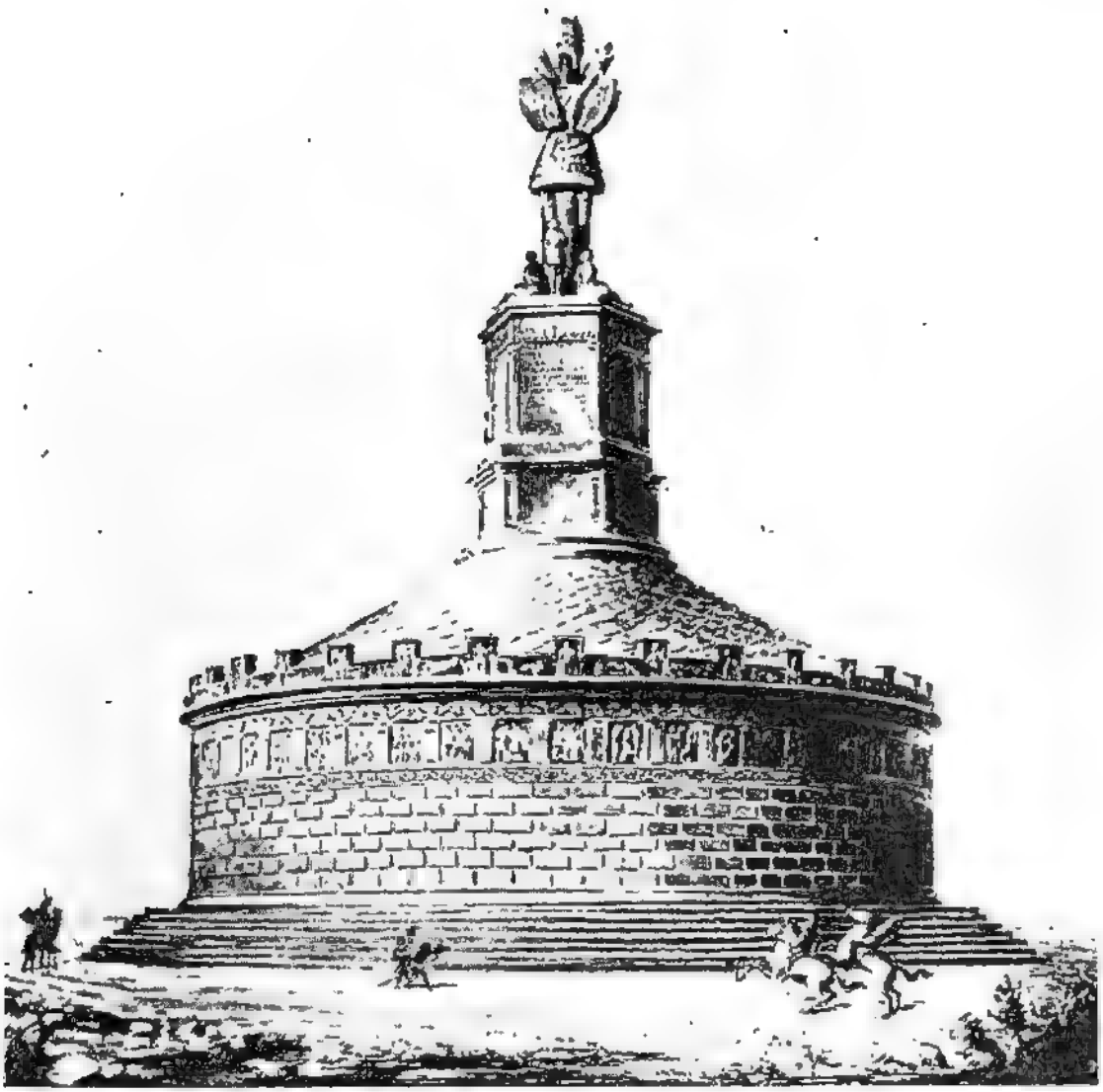


Фиг. 1. Общий вид триумфального памятника Tropaeum Traiani, построенного римским императором Траяном в 108—109 гг. в ознаменование победы над даками в настоящее время (Gr. G. Tocilescko. Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie. Bucarest, 1900, p. 3).

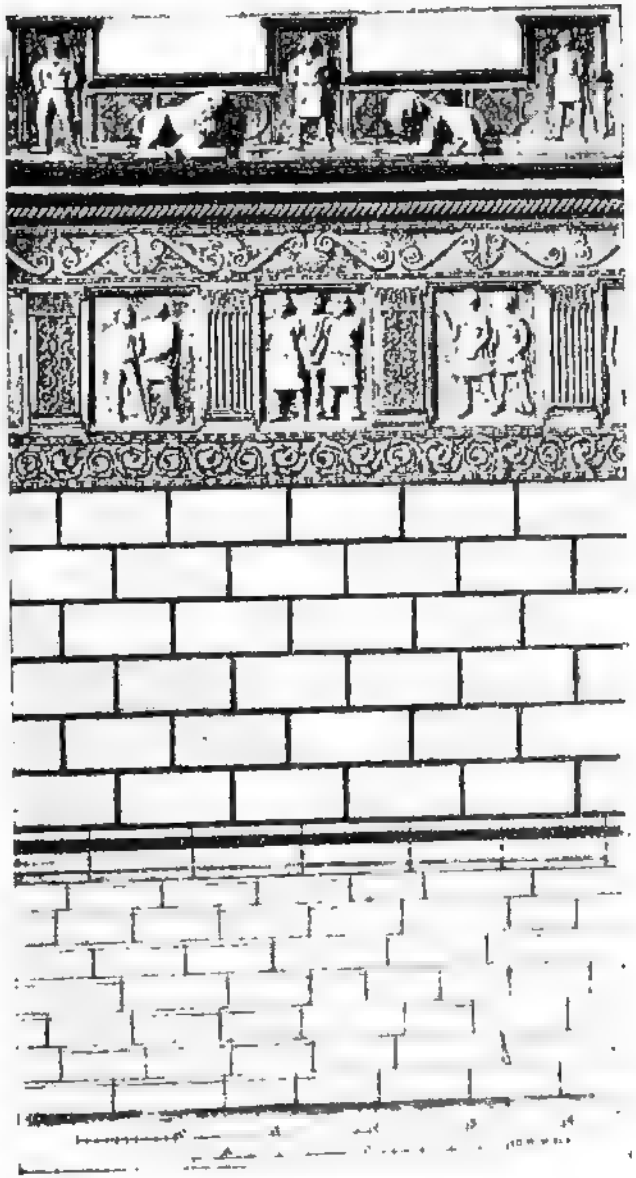
Фиг. 2. Одна из боковых сторон триумфального памятника Траяна в современном состоянии (A. Furtwängler. Das Tropaion von Adamklissi. München, 1905).



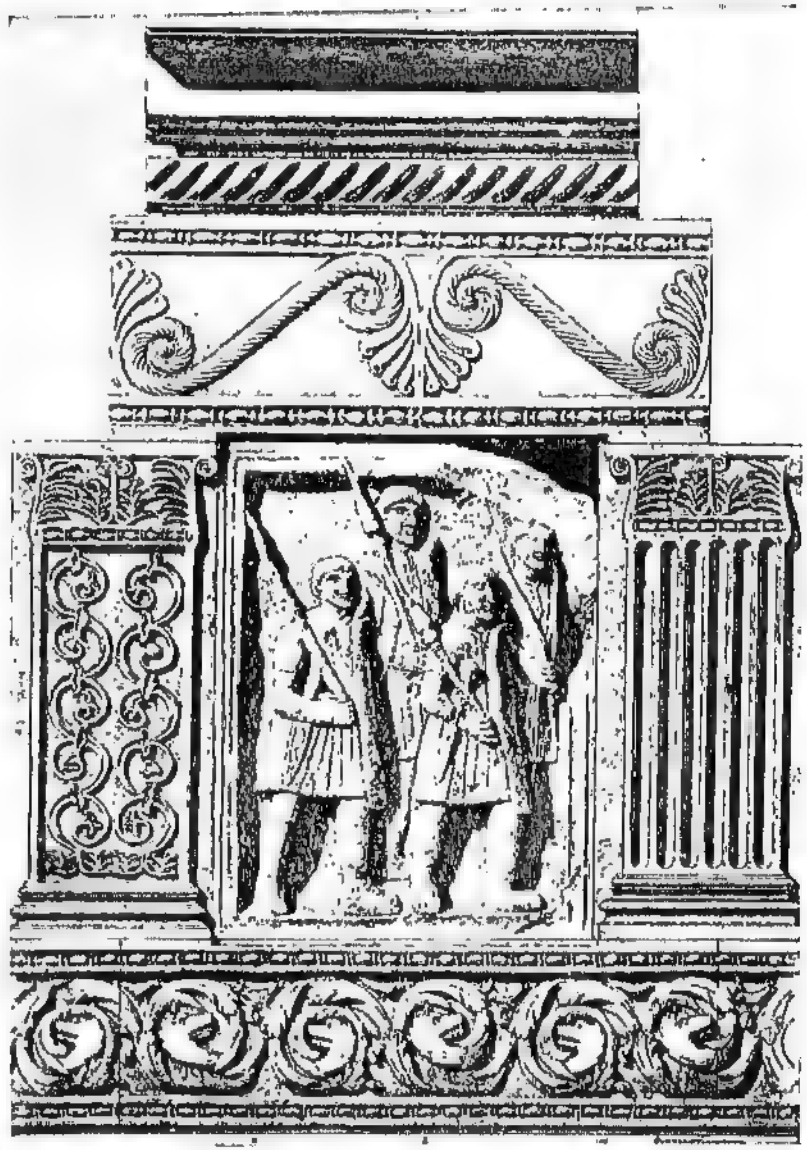
Фиг. 3. Одна из боковых сторон триумфального памятника Траяна в современном состоянии (A. Furtwängler Das Tropaion von Adamklissi. München, 1905).



Фиг. 4. Tropaeum Traiani в реконструированном виде (A. Furtwängler. Das Tropaion von Adamklissi. München, 1905).



Фиг. 5. Архитектурное оформление цилиндрического основания трофея в реконструированном виде (Gr. G. Tocilesco. Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie. Bucarest, 1900, p. 31).



Фиг. 6. Архитектурная деталь наружного оформления башни-основания памятника: фриз, метоп, архитрав, карниз (Gr. G. Tocilesco. Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie. Bucarest, 1900, p. 35).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ф. Брун. О родстве гетов с даками, сих последних с славянами и румынов с римлянами. Сб. «Черноморье». Сборник исследований по исторической географии южной России, ч. I, Одесса, 1879, стр. 241—277. См. также: В. М. Флоринский. Первобытные славяне, т. I. Томск, 1894, гл. III, стр. 81 и сл.

[2] L. Niederle. Slowanské Starožitnosti, dil. I, sv. II, стр. 339 и сл., 501 и сл. — По показаниям Птолемея (ум. около 178 г. н. э.), границы Трояновой Дакии были следующие: на севере — Карпатские горы и верхнее течение Днестра, на юге — р. Дунай, на западе — р. Тисса; границей Дакии на востоке была р. Прут или р. Серет (C. Kozak und E. Fischer. Heimatskunde der Bukowina. Czernow, 1900, p. 91 ff.).

[3] О Трояне в славянской традиции см.: 1) А. А. Котляревский. Материалы для археологического словаря. Тр. Моск. археол. общ., сер. «Древности», I, М., 1865, стр. 13—14; 2) М. С. Дринов. Заселение Балканского полуострова славянами. Чтения в Общ. ист. и древн. росс. при Моск. унив., кн. 4, 1872; Съчинения на М. С. Дринова, т. I, София, 1909, стр. 139—316; 3) Kanitz. Trojanovgrad und die serbische Trojanssage. Mitt. d. Centr.-Komm., Wien, X, 1875; 4) Erben. Regesta Bohemiae et Moraviae, vol. I; 5) проф. Бодуэн де Куртенэ. О древнепольском языке до XIV ст. Лейпциг, 1870, словарь, стр. 46; 6) проф. Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, Русская народная поэзия. СПб., 1861, стр. 384—390; 7) Kreck. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887, p. 277 ff.; 8) К. Иречек. Историята на българите. Търново, 1888, стр. 96—99; то же русское издание, стр. 94 и сл.; 9) проф. Ив. Шишманов. Стари пътувания през България. Сб. за НУНК, кн. IV, 1891, стр. 338 и сл.; 10) Dr. Lubor Niederle. Slovanské Storožitnosti, dil. I, sv. II, v Praze, 1904, стр. 339 и сл., 501—503; dil. II, sv. I, v Praze, 1906, стр. 49 и сл., 144—146. Литература по частным вопросам, связанным с интересующей нас проблемой, будет указана ниже. — Из старой литературы о Траяне и Дакии эпохи римского владычества можно назвать следующее: F. A. Wolf. Von einer milden Stiftung Trajan's, vorzüglich nach Inschriften. Berlin, 1808; F. X. Hene. Beiträge zur dacischen Geschichte. Hermanstadt, 1836; Franke. Zur Geschichte Trajans, 1840; E. Uttech. De Trajani expedicionibus adversus Dacos. Berolini, 1841; Dierauer. Beiträge zur kritischen Geschichte Trajanus, 1868; Kratz. De beneficiis a Trajano alliisque imperatoribus in pueros puellasque inopes collatis. Köln, 1870; Mommsen. Römische Geschichte, Bd. V; K. Goos. Untersuchungen über die Innenverhältnisse des Trajanischen Daciens. Arch. d. Ver. f. Siebenbürg. Landesk., Bd. XII; J. Jung. Die romanischen Landschaften des römischen Reichs. Innsbruck, 1881, Kap. V; idem, Römer und Romanen in den Donauländern. 2. Aufl., Innsbruck, 1887; Dr. Lubor Niederle. Slovanské Starožitnosti, dil. II, sv. I, v Praze, 1906, стр. 46—70 (здесь же — обширные библиографические указания); C. Cichorius. Die Reliefs der Trajansäule, I—II. Berlin, 1896—1900; E. Petersen. Trajans dakische Kriege, I—II. Leipzig, 1899—1903, и др.

[4] De Getorum seu Gothorum origine, cap. V (цитировано по: П. И. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. 1. М., 1847, стр. 113 и сл.; В. Макушев. Сказания иностранцев о быте и нравах славян. СПб., 1861, стр. 107 и сл.).

[5] П. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. I. М., 1847, стр. 114.

[6] Азовское море.

[7] П. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. 1. М., 1847, стр. 114 и сл. (Цитировано по: В. Макушев. Сказания иностранцев о быте и нравах славян. СПб., 1861, стр. 108).

[8] П. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. 1. М., 1847, прим. 7, стр. 125.

[9] Отметим, кстати, что древние славяне сами не называли себя вендами: так называли их, как продолжают и сейчас называть, их соседи — немцы, финны, кельты, литовцы. Слово же ven-d или ven-t принадлежит к доиндоевропейской давности и харак-

терно для предшествующей, яфетической стадии языкового развития населения Европы; конечный согласный этого слова, звонкий или глухой — безразлично, есть показатель множественности, основа же ven-, со всеми возможными вариантами огласовки и изменения начального губного, имеет исконное значение 'народ, племя'.

[10] Проф. Б. Л. Богаевский. Первобытно-коммунистический способ производства на Крите и в Микенах. Сб. статей «Памяти Карла Маркса» (1883—1933), изд. Акад. Наук СССР, 1933, стр. 712, 730.

[11] В. Хвойка. Раскопки 1901 г. в области Трипольской культуры. СПб., 1904. [Оттиск из «Записок Русского археологического общества» (т. V, вып. 2).]

[12] В. В. Хвойка. Каменный век среднего Приднепровья. Тр. XI Археол. съезда в Киеве 1899 г., т. I. М., 1901, стр. 737—812; он же. Раскопки 1901 г. в области Трипольской культуры. Зап. Русск. отд. Археол. общ., т. V, вып. 2, СПб., 1904; он же. Поля погребений в среднем Приднепровье. СПб., 1901 (раскопки В. В. Хвойки в 1899—1900 гг.). Ср.: Ф. А. Линниченко. О новейших раскопках г. Хвойки. Зап. Общ. ист. и древн., XXIII, Одесса, стр. 68—76. — Из прочей литературы по «Трипольской» культуре, кроме названных выше трудов В. В. Хвойки, отметим здесь также следующее: Б. Ханенко. Древности Приднепровья. Киев, 1899; Zaborowski. Industrie égéen sur le Dniestre et le Dnièpre. Bull. Soc. Anthropol. Paris, 1900; E. Hadaczek. Ślady epoki tak zwanej archaicznomykenskej we wschodniej Galicyi. Wiadom. numizm. arch., IV, 1901, стр. 377; Тр. XII Археол. съезда в Харькове 1902 г. [с докладами Штерна, Хвойки, Скрыленки, Завитневича, Линниченка; см. рефераты этих докладов в «Известиях XII Археологического съезда» (Харьков, 1902, стр. 33, 87, 223)]; Э. Р. Штерн. Доисторическая греческая культура на юге России. Тр. XIII Археол. съезда, т. I; D-r L. Niederle. Slovanské Starožitnosti, dil. I, sv. II, v Praze, 1904, стр. 455; он же. Původ a počátky slovanu vychodnich, v Praze, 1924, стр. 216 (здесь же указана и обширная литература предмета); он же. Rukověť slovanské archeologie. V Praze, 1931, стр. 6—8; H. Schmidt. Troja—Mykene—Ungarn. Ztschr. f. Ethnol., Berlin, 1904, p. 643; M. Hoernes. Die neolitische Keramik in Oesterreich. Jahrb. d. Zentr.-Komm., 1905; idem. Les premières céramiques en Europe centrale. C. R. XIII Congr. anthropol., 1908; Χ. Τσουντα, Αἱ προιστορικαὶ ἀκρόπολεις Διμίου καὶ Σέσκλου, 1908 (домикенская культура в Фессалии); J. de Morgan. Observations sur les origines des arts céramiques dans le bassin méditerranéen. Rev. École anthropol., 1907 (говорит о влиянии Месопотамии на керамику Средиземного бассейна); Ed. Meyer. Geschichte des Altertums, I, 2. Aufl., 1909 (говорит о влиянии Трипольской культуры на позднейшую европейскую культуру, §§ 533, 537, 543, 545, 570); Б. Л. Богаевский. Крит и Микены. Л., 1924; он же. Древнеминойский период на Крите в системе культур тысячелетий IV—III до н. э. Сообщ. ГАИМК, т. VII, Л., 1928, стр. 52; он же. Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья. Изв. ГАИМК, т. VI, вып. 8—9, Л., 1931; он же. Первобытно-коммунистический способ производства на Крите и в Микенах. «Сб. ст. в память К. Маркса», изд. Акад. Наук СССР, Л., 1933, стр. 675—730; он же. Орудия производства и домашние животные Триполья. ОГИЗ, 1937 (некоторые высказывания автора вызывают серьезные возражения и нуждаются в поправках; здесь же дана и обширная западноевропейская литература предмета); М. Грушевський. Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях Східної Европи. Сб. «Статьи по славяноведению», вып. 1, СПб., 1904, стр. 322—330; он же. Киевская Русь, т. I. СПб., 1911, стр. 25—43 (здесь же указана и литература предмета). — Аналогичная Трипольской культура была открыта в 1902 г. Н. В. Веселовским на Северном Кавказе (станицы Лабинская и Ладыженская) и в 1905 г. в Туркестане — см.: R. Pampelly. Explorations in Turkestan. Washington, 1905; Т. С. Пассек. Исследования Трипольской культуры в УССР за 20 лет. Вестн. др. ист., кн. 1 (2), М., 1938, стр. 261—278.

[13] Проф. М. Грушевский. Киевская Русь, I, СПб., 1911.

[14] Д. Я. Самоквасов. Свидетельства современных источников о военных и договорных отношениях славянороссов к грекам до Владимира Святославича. Варш. унив. изв., Варшава, 1886, № 6.

[15] В. В. Святловский. Примитивно-торговое государство как форма быта. Зап. Ист.-фил. фак. СПб. унив., ч. CXVIII, СПб., 1914, стр. 166—229.

[16] В. Г. Лясковронский. Находки римских монет в области среднего Приднепровья. Тр. XI Археол. съезда в Киеве, 1899 г., т. I, М., 1901, стр. 458—464.

[17] В. В. Хвойка. Поля погребений в среднем Приднепровье. СПб., 1901, стр. 14 и сл.

[18] Проф. В. Н. Златарски. История на българската държава, I, ч. 2. София, 1927, стр. 569.

[19] Проф. В. Н. Златарски. История на българската държава, I, ч. 2. София, 1927, стр. 569.

[20] С. Соловьев. История России с древнейших времен, т. I. М., 1866, стр. 152—155.

[21] И. И. Срезневский. Русское население степей и южного поморья в XI—XIV вв. Изв. Имп. Акад. Наук по Отд. русск. яз. и слов., т. VIII, 1859—1860, стр. 313—320. — Цитируя названия днепровских порогов, оставшихся от древности: Не спи, Островный праг, Неясыть, Вълный праг, Вручий, Небрежий, — Срезневский замечает: «. . .древние названия могли удерживаться только постоянным знанием местностей, к которым они принадлежали, постоянно близкими к ним жителями».

[22] Ф. Брун. Догадки касательно участия русских в делах Болгарии в XIII и XIV столетиях. Журн. М-ства нар. просв., ч. CC, СПб., декабрь, 1878, стр. 227—238.

[23] Умер в 1187 г.

[24] Д-р Ив. Д. Шишманов. Стари пътувания през България. Сб. за НУНК, кн. IV, София, 1891, стр. 334—335.

[25] Rad Jugoslavenske Akademije znanosti a umjetnosti, kn. LXXI, v Zagrebu, 1884, стр. 23 и сл.

[26] Ив. Дм. Шишманов. Стари пътувания през България. Сб. за НУНК, кн. IV, София, 1891, стр. 338.

[27] М. А. Максимович, Собр. соч., т. II, Киев, 1887, стр. 428.

[28] А. Котляревский. Древности. Тр. Моск. археол. общ., т. I, Отд. «Мат. для археол. сл.», стр. 13 и сл. под словом Троянъ.

[29] А. В. Лонгинов. Историческое исследование «Сказания о походе Северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г.». Одесса, 1892, стр. 107.

[30] См.: прим. 7, а также: М. А. Максимович. О древнем вале, бывшем еще при Владимире св. южнее Киева, на границе земли печенегов. Собр. соч., II, Киев, 1877, стр. 340—342; другая литература указана, между прочим, у О. Огоновського в его «Слове о пълку Игореве» (у Львові, 1876, стр. 39). — О валах между Галицией и Днепром см.: L. Niederle. Slovanské Starožitnosti, dil. I, sv. III, стр. 501; о валах в Валахии и Добрудже см. там же, dil. II, sv. I, стр. 58—59, 145; здесь же указана и другая литература; специальная работа, посвященная валам в Добрудже, принадлежит румынскому проф. Gr. G. Tocilesco (Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie. Bucarest, 1900, cap. V, Les vallums de Cernavoda à Constantza dans la Dobroudja, pp. 145—184); см. также: Н. П. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь проф. Ю. А. Кулаковского, Киев, 1911, стр. 242 и сл. Вообще о римских валах см.: J. R. Boyke. The Roman wall. Archeol. Rev., vol. IV, 1889, pp. 81—106, 153—183; о Трояновых валах в Румынии см.: Chopen et Ubicini. Provinces danubiennes et roumaines. L'univers pittoresque. Publ. par Firmin Dido frère. Paris, 1856, p. 207; Брун. Сб. «Черноморье», стр. 201 и сл.; Чертков. О переселении фракийских племен, стр. 40, 42; C. de la Berge. Essai sur le règne de Trajan. Paris, 1877, pp. 291—294; возражение Б. Г. Антоновича против приписывания валов римскому Траяну см. в его статье «Змиевы валы в пределах Киевской земли» (Киевск. стар., 1884, № 3, стр. 359), а также у Szaraniewicz'a в его «Kritische Blicke in die Geschichte der Karpaten im Alterthum und im Mittelalter» (Lemberg, 1871, p. 101); о вале Траяна на Подолье см.: Marozyńskiego. Opis Podola, I, стр. 186; Тр. Комит. для ист.-стат. опис. Подольской епархии, вып. I, Кам.-Подольск, 1876—1877, стр. 12; вып. II, Кам.-Подольск, 1876, стр. 104; И. Фундуклей. Обозрение могил, валов и городищ Киевской губернии. Киев, 1848, стр. 28; Похилевич. Сказания о населенных местностях Киевской губ., стр. 523. — К точке зрения В. Б. Антоновича присоединился в 1911 г. и Н. П. Дашкевич, оговорившись, однако: «Ничем не доказано, что смутное предание о царе Эрмаланском (т. е. римлянском) — книжного происхождения, а не народного и не ведет своего начала от насельников земель придунайских, перешедших в пределы Киевской земли, куда они были отодвинуты кочевыми ордами»; см. также: Д. Княжин. Вывод о поросско-украинских и Дунайских Трояновых валах, построенных не римским, а русским Трояном. Киев, 1845, стр. 7. — О легендах, связанных с украинскими Змиевыми валами, напоминающих собою легенду о придунайском вале, который, по преданию, «проведен св. Георгием, запрягшим для этого в плуг змея», см.: Русск. стар., т. XXX, 1881, стр. 384; о легендах, связанных с Подольским Трояновым валом см.: Тр. Ком. для ист.-стат. опис. Подольской епархии, вып. I, стр. 6; В. Г. Лясковронский. Городища, курганы и длинные (змиевые) валы, находящиеся в бассейне р. Сулы. Тр. XI Археол. съезда в Киеве 1899 г., т. I, М., 1901, стр. 404—457.

[31] Ив. Д. Шишманов. Стари пътувания през България. Сб. за НУНК, кн. IV, София, 1891, стр. 338—343. Подробнее о развалинах и мостах, связанных с именем Траяна на территории сербо-хорватов см.: L. Lager. Études de mythologie slave, No. III, L'empereur Trajan dans la mythologie slave. Paris, 1877, pp. 7—9, 11, 13.

[32] Д-р Конст. Иречек. Стари пътешествия по България от 15—18 столетие. Период. спис., кн. III, Средец, 1882, стр. 70 и сл.

[33] Вук Стеф. Караджич. Српске народне приповијетке. У Бечу, 1870, стр. 150—152, № 39. Об этой сказке см.: Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861, стр. 385 и сл. — Первоначально сказка Караджича была напечатана в 1818 г.; в 1837 г. она появилась в польском переводе в книге K. W. Wojcicki — «Klechdy starożytne podania i powiesci ludowe» (изд. 2. Варшава, 1851, стр. 23—32). В «Предисловии» к немецкому изданию книги K. W. Wojcick'oro — «Polnische Volkssagen und Märchen» (Berlin, 1839) Fr. H. Lewenstam напечатал параллель к сербскому Трояну (p. 12). В русском переводе та же сказка была напечатана И. Боричевским в его книге «Повести и предания народов славянского племени» (СПб., 1840, стр. 1—6 и прим., стр. 160 и сл.). См. также заметку Ф. И. Буслаева — «Сербская сказка о царе Трояне» в «Москвитянине» (XI, 1842, стр. 203—205).

[34] Ср. известный рассказ в «Метаморфозах» Овидия (Ovidii Metamorphosae, XI, pp. 85—193), где говорится о фригийском царе Мидасе, который однажды был свидетелем состязания в музыкальной игре Аполлона с Паном и признал игру Пана лучше игры Аполлона; за это Аполлон наказал его ослиными ушами, потому что он так мало понимает в музыке. Мидас скрывал их под порфировой тиарой, но слуга, который стриг его, узнал его тайну и, не будучи в состоянии удержаться от того, чтобы не рассказать тайны, прошептал ее в одну яму. На месте этой ямы вырос густой тростник, и этот тростник, колеблемый ветром, распространял молву об ослиных ушах царя Мидаса.

[35] Српски Рјечник. Изд. 3, у Биограду, 1898, стр. 774.

[36] Об этом сербском предании см.: Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, Русская народная поэзия. СПб., 1861, стр. 386 и сл. Ср. древнюю сагу о Деянире и речном боге Ахелофее у B. Schmidt'a (Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig, 1877, p. 30 ff.). Та же сага приурочена к Траяну в Бессарабии, см.: Haxthausen. Studien über die inneren Zustände Russlands, II, p. 460; Friedländer. Sittengeschichte Roms, I, p. 539.

[37] Н. П. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь проф. Ю. А. Кулаковского, Киев, 1911, стр. 234; также: Kanitz. Trojanovgrad und die serbische Trajanssage. Mitt. d. Centr. Komm., Wien, X Jahrg. (1885), pp. 1—3; idem. Römische Studien in Serbien. Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Bd. XLI, Wien, 1892, pp. 45—48.

[38] См.: Български народни песни, собрани од братья Миладиновци, Димитрия и Константина. Изд. 2, София, 1891, стр. 28—32 («Свети Георгий», № 31).

[39] См.: Българсрки народни песни, собрани од братья Миладиновци, Димитрия и Константина. Изд. 2, София, 1891, стр. 38—41 (№ 38). — О Трояне болгарских сказок и песен см.: Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словености и искусства, т. I, Русская народная поэзия. СПб., 1861, стр. 388—389.

[40] Bernhard Schmidt. Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, 1877.

[41] Цитирую по пересказу Вс. Ф. Миллера в его статье «По поводу Трояна и Бояна в «Слове о полку Игореве» (Журн. М-ства нар. просв., 1878, декабрь, стр. 246).

[42] См.: Kennedy Patrick. Legendary Fictions of the Irish Celts, 1866, p. 248 sqq.; Cambray. Voyage dans le Finistère, Paris (an VII de la République), p. 287; Rev. Celt., II, p. 197 sqq.; Keating. General History of Ireland, 1713, pp. 161 — 167 sqq.

[43] Специальное исследование украинских народных сказаний о Шолудивом Буняке см.: И. Кузьмичевский. Шолудивый Буняка в украинских народных сказаниях. Киевск. стар., т. XVIII, 1887, август, стр. 676—713; т. XIX, октябрь, стр. 233—276.

[44] См.: B. Jülg. Mongolische Märchen. Innsbruck, 1868, pp. 46—51 (цитирую по: Кузьмичевский. Шолудивый Буняка в украинских народных сказаниях. Киевск. стар., т. XIX, 1887, сентябрь, стр. 254—256). — Литература о легенде о козьих ушах Трояна-Мидаса приведена в статье проф. Н. П. Дашкевича — «Славянорусский Троян и римский император Траян (Сб. «Serta Borysthenica» в честь проф. Ф. Ю. Кулаковского, Киев, 1911; назовем здесь главнейшее: F. Osann. Midas oder Erklaerungsversuch der erweislich ältersten griechischen Inschriften. Leipzig u. Darmstadt, 1830, pp. 59, 63—65; кн. П. П. Вяземский. Замечания на «Слово о полку Игореве» (см. ниже), стр. 112 и сл., 115 и сл.; Н. Ф. Сумцов. Современная малорусская этнография, вып. 2. Киев, 1887, стр. 31 и сл.; W. Tomaschek, Ztschr. f. d. öst. Gymnas., 1887, p. 679; R. Köhler. Kleinere Schriften, Bd. I, Weimar, 1898, p. 382 ff.; Polivka. Noch ein Nachtrag zur Sage vom König Midas. Ztschr. f. öst. Volksk., III, 1897, p. 295 ff.; IV, 1898, p. 212; St. Ciszewski. Baika o Midasowych uszach., t. XXVIII. Rozpraw Wydziału filologicznego Ak. Um., ser. II, t. XIII, Kraków, 1900, см. также библиографию у B. Schmidt'a (Griechische Märchen, p. 224).

[45] См.: Е. Барсов. Слово о полку Игореве, I, М., 1887, стр. 381—383; А. И. Яцимирский. «Тропа Трояня» в «Слове о полку Игореве» и попытка румынского ученого объяснить это выражение. Тр. Слав. ком. Моск. археол. общ., сер. «Древности»,

III, М., 1902, стр. 119—125; Н. П. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь проф. Ю. А. Кулаковского, Киев, 1911, стр. 241 и сл. (на стр. 244 Дашкевич дает дополнительный материал к сведениям, опубликованным А. И. Яцимирским). — О Трояне в румынских преданиях, колядках и балладах см.: A. M. Marienescu. Poesia popurala Balade. Pesta, t. VIII, 1859; C. A. Densusianu. Negriadá epopeá nationala. Bucuresti, 1879, p. 35 sqq.; напротив, J. Cratiunesko в своем труде «Le peuple roumain d'après ses chants nationaux (Paris, 1874) заявил: «Мы не обладаем никакою народною поэзией, которая относилась бы к этому великому императору и к утверждению римлян на склонах Карпат (p. 257). — О румынской балладе о дочери Децебала Докии и влюбленном в нее Трояне см.: проф. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь проф. Ф. Ю. Кулаковского, Киев, 1911.

[46] А. Н. Пыпин. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. III. СПб., 1862, стр. 118 и сл.

[47] А. Х. Востоков. Словарь церковнославянского языка, т. II. СПб., 1861, стр. 232. См. также: Ал. С. Фаминцын. Божества древних славян. СПб., 1884, стр. 35—37.

[48] См. его очерк «О славянской мифологии» (Русск. беседа, кн. IV, М., 1857, отд. «Науки», стр. 87). — D-r Lubor Niederle называет: ручей Троян — в Днестровском бассейне в Галиции; Троянский ручей в Моравии; села Троянов, Троянек, Трояны — в Чехии и Польше; Трояновице — в Моравии и в России; Трояновка — в России; об этом см. его «Slovanské Starožitnosti» (dil. II, sv. I, стр. 145 и сл.). К этим фактам можно прибавить еще следующее: в «Краковских анналах» под 1269 г. упоминается cantor Cracoviensis, Trajanus nominae; фамильные прозвища Троян в Харьковской губ.; у немцев известен юморист Trojan; в Польше существуют селения Trojanovice, в Куявии Троянов существовал уже в 1290 г.; на Волыни есть местечко Троянов; там же, в б. Подольской и Полтавской губ. — Трояновка; Троянка — в б. Балтинском у.; около м. Коростышева б. Киевской губ. есть Троянов луг; Троянов яр — в м. Белой Церкви и т. п.; с. Трояны — в б. Смоленской губ.; с. Трояново б. Орловской губ.; об этом см.: П. М. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь заслуж. проф. Ю. А. Кулаковского, Киев, 1911, стр. 228. — Трояна с Триглавом сопоставлял у нас Афанасьев [см. рецензию на его книгу в «Отчете о 13-м присуждении наград графа Уварова» (стр. 361—363 и 369)].

[49] А. В. Лонгинов. Историческое исследование сказания о походе Северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г. Одесса, 1892, стр. 108 и сл. — О Трояне-Триглаве (тройной, троеличный) см. также: K. I. Erben. O dvojici a trojici v bajeslovi slovanském. Casopis Musea královstvi ceskeho, sv. 2 и 3, 1857, стр. 275 и др. — О культе Трояна у славян см.: L. Geitler. Poetické tradice Thraků i Bulharů. V Praze, 1878, стр. 79; Fligier. Ethnologische Entdeckungen im Rodope Gebirge. Mitt. d. antropol. Ges. in Wien, Bd. IX, № 7—8, p. 4; А. А. Котляревский. Троян — славянское божество. Соч., т. IV (тоже: Сб. Отд. русск. яз. и слов., т. L, СПб., 1895, стр. 512 и сл.); он же. Старина и народность, 1862, стр. 10; Н. Н. Смирнов. Очерк культурной истории южных славян, вып. I. Казань, 1900, стр. 77. — О процессе становления культа Траяна см.: проф. Дашкевич. Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб.: «Serta Borysthenica» в честь заслуж. проф. Ю. А. Кулаковского, Киев, 1911, стр. 236—240 (здесь же указана и литература предмета).

[50] О. Огоновський. Слово о пълку Игореве. Поетичний памятник руськоі письменності XII віку. У Львові, стр. 38 и сл.

[51] См. его «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (т. I, СПб., 1861, стр. 385—391).

[52] V. Jagić. Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga, kn. prva. U Zagerbu, 1867, стр. 99.

[53] Подробнее об этом см. в соч. А. Потебни — «О мифическом значении некоторых обрядов» (1865, стр. 237—240).

[54] См. его «Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga» (I, стр. 99).

[55] Потебня. Слово о полку Игореве. Воронеж, 1878, стр. 119—121.

[56] См. Журн. М-ства нар. просв., 1878, декабрь, стр. 239—267.

[57] Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, Русская народная поэзия. СПб., 1861, стр. 385.

[58] М. А. Максимович. Собр. соч., т. II, Киев, 1877, стр. 427.

[59] Н. Я. Марр. Абхазоведение и абхазы. Избранные работы, т. V. М.—Л., 1935, стр. 180.

[60] Н. Я. Марр. Абхазоведение и абхазы. Избранные работы, т. V. М.—Л., 1935, стр. 180 и сл.

[61] V. J. Mansikka. Die Religion der Ostslaven, I, Quellen. Helsinki, 1922, p. 397. — О Трояне в «Слове о полку Игореве» и в других памятниках см. там же, стр. 201, 282, 287.

[62] См.: Н. Полевой, Моск. телеграф, 1833, ч. V, стр. 419—442; Д. Дубенский. Слово о полку Игореве Святославля песнотворца старого времени. Объясненное по древним письменным памятникам магистром Дмитрием Дубенским. М., 1844 [напечатано было в части III «Русских достопримечательностей» Общества истории и древностей (М., 1844) и затем выпущено отдельно]; Бодянский. Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьбога. Чтения Общ. ист. и древн. росс., 1846, № 2, стр. 10—20; Омелян Огоновський. Слово о пълку Игореве. Поетичний памятник руськоі письменності XII в. У Львові, 1876, стр. 106; М. А. Максимович. О значении имени «Троян», упоминаемого в «Слове о полку Игоря». Собр. соч., II, Киев, 1877, стр. 433.

[63] См.: Новый Сборник статей по славяноведению в честь В. И. Ламанского. СПб., 1905, стр. 189. Ср.: д-р В. Щурат, Зап. Наукового Товариства імени Шевченко, т. LXXXI, 1908, стр. 183 и сл.

[64] В том же смысле это выражение понимал и О. Огоновський (1876), толкуя его как земля русская, а не половецкая (стр. 73).

[65] См.: Д. Дубенский. Отметки на некоторых местах «Слова о полку Игореве». Отеч. зап., т. CI, 1855, июнь, Отд. критики, стр. 1—12; М. А. Максимович. О значении имени «Троян», упоминаемого в «Слове о полку Игоря». Собр. соч., т. II, Киев, 1877, стр. 433.

[66] См. реферат лекции Н. И. Костомарова на тему о «Слове о полку Игореве», прочтенной автором 27 апреля 1870 г., в газете «Голос» [1870, № 117 от 29 апр. (11 мая), стр. 2, столбец 2 и сл.].

[67] Забелин. История русской жизни с древнейших времен, ч. I, изд. 2, М., 1908, стр. 581—583.—В 1905 г. A. S. Petruszewicz в исследовании «O pierwszym zawiązku familii u aryjskich narodów, w szczególnosci u Słowian. . .» (Lwów) писал о Рюрике, что он, как самый старший из трех братьев, был назван певцом «Слова о полку Игоря Святославича» Трояном, с которого Русь начала считать века или поколения Трояна и таким образом положила начало так называемой «Степенной книге» (стр. 27).

[68] Гр. Ильинский. Хто Троян у «Слові о полку Ігоревім?» Україна, кн. 41, 1930, травень-червень, стр. 13—18.

[69] Е. В. Барсов. Слово о полку Игореве, т. I, М., 1887, стр. 380.

[70] Е. В. Барсов. Слово о полку Игореве, т. I, М., 1887, стр. 383—384.

[71] См.: Временник Общ. ист. и древн. росс., кн. II, 1851; кн. 17, 1853; отдельным изданием монография П. П. Вяземского в законченном виде вышла под тем же заглавием «Замечания на «Слово о полку Игореве»» (СПб., 1875).

[72] А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857, стр. 92—95. — Интересный, с этой точки зрения, опыт анализа «Слова о полку Игореве» сравнительно с «Песнью о Роланде» в 1900 г. был дан В. В. Каллашем в обстоятельной статье «Несколько догадок и соображений по поводу «Слова о полку Игореве»», напечатанной в «Юбилейном Сборнике в честь Всеволода Федоровича Миллера» (М., 1900, стр. 316—347); аналогичная работа по анализу «Слова» сравнительно с древней германской поэзией в 1922 и 1923 гг. была проделана E. Hofmann'ом в статье «Beobachtungen zum Stil des Igorliedes», напечатанной в «Archiv für Slavische Philologie» (Bd. XXXVIII); ср. рецензию на нее: А. Б. Никольская. О стиле «Слова о полку Игореве». Изв. Отд. русск. яз. и слов. Акад. Наук, т. XXX, Л., 1926, стр. 455—470. Сопоставление «Слова о полку Игореве» со скандинавской поэзией см.: Б. И. Ярхо. Мансанг (Сб. Моск. Меркурия по ист. лит. и иск., вып. I, М., 1917, стр. 90); Дмитро Загул. Деякі риси старонімецькоі пісні про Вальтарія з IX ст. аналогічні до окремих місць «Слова о пълку Игореве». Зап. історично-філологічного відділу, Укр. Акад. Наук, кн. VII—VIII, у Київі, 1926, стр. 47—51; В. Ф. Ржига. «Мысленное древо» в «Слове о полку Игореве». Сб. статей к 40-летию акад. А. С. Орлова, изд. Акад. Наук СССР, Л., 1934, стр. 109—111.

[73] Труд Вс. Ф. Миллера вызвал отрицательный отзыв проф. О. Миллера; см. его статью «Еще о взгляде В. Ф. Миллера на «Слово о полку Игореве»» (Журн. М-ства нар. просв., 1877, сентябрь, стр. 37—61).

[74] См. его статью «По поводу Трояна и Бояна „Слова о полку Игореве“» (Журн. М-ства нар. просв., ч. CC, 1878, стр. 255 и сл.).

[75] А. Потебня. Слово о полку Игореве. Воронеж, 1878, стр. 119—121.

[76] Издания: Miklošić. Trojanska priča bugarski i latinski. Starine, III, 1871, стр. 156—186; V. Jagić. Primjeri starohorvatskoga jezika, т. II, 1866, стр. 180—184; он же, Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Ark. za jugoslovensku povjestnicu, кн. IX, 1868, стр. 57—72; А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести,

VII. СПб., 1888, Прил. № 1, стр. 101; д-р П. Т. Гудев. Българския ръкопис в Ватикан. Сб. за НУНК, кн. VI, София, 1891, стр. 311—361; Ioan Bogdan. Cronica lui Constantin Manasses, traducere mediobulgara. Bucureşti, 1922; проф. Йордан Иванов. Старобългарски разкази. София, 1935, стр. 249—266; то же в переводе на современный болгарский язык, стр. 108—128. — Исследования: А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857, стр. 50—56; А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести, II. СПб., 1888, стр. 25—100; Б. Цонев. За произхождението на «Троянска прича». Сб. за НУНК, кн. VII, 1892, стр. 224—244.

[77] Издания: П. Сырку, Arch. f. slav. Philol., VII, p. 80 ff. (по Букурештскому сборнику среднеболгарского извода XVI в.). Ср.: А. Н. Веселовский, Журн. М-ства нар. просв., 1884, январь, стр. 76—77 [англ. перевод этого рассказа был напечатан M. Gaster'ом в 1887 г. в «Ilchester Lectures of Grecko-Slavonic literature» (London, pp. 102—104)]; Е. Каранов, Сб. за НУНК, кн. XIII, стр. 273—274; проф. Йордан Иванов. Старобългарски разкази. София, 1935, стр. 266—269 (по Букурештскому сборнику); то же в переводе на современный болгарский язык, стр. 129—133. — Исследование данного памятника см.: А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести, II. СПб., 1888, стр. 69 и сл.

[78] Ср. в «Слове о полку Игореве»: «Святослав грозный, великий киевский», который «мутен сон виде в Киеве на горах».

[79] Ср. в «Слове о полку Игореве»: «На седьмом веце Трояни връже Всеслав жребий о девицю себе любу».

[80] Ср. в «Слове о полку Игореве» плач Ярославны по Игоре.

[81] См. его статью «Древний период русской литературы и образованности» (Вестн. Евр., т. VI, 1875, стр. 128 и сл.). — Имеется, однако, и другая точка зрения, видящая в трояновских реминисценциях на полуострове, у румын и у русских, более позднее византийское литературное влияние через болгарское посредство, см.; например: Dr. Gregor Krek. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. 2. Aufl., Graz, 1887, p. 277; И. Н. Смирнов. Очерк культурной истории южных славян, вып. I. Казань, 1900, стр. 76 и сл.; М. И. Соколов. Из древней истории болгар. СПб., 1879, стр. 36 и др.

[82] О. Огоновський. Слово о пълку Игореве. Поетичний памятник руськоі письменності XII віку. У Львови, стр. 38 и сл.

[83] М. А. Максимович. Собр. соч., т. II, Киев, 1877, стр. 426—433.

[84] В Трояне «Слова о полку Игореве» видел римского императора Траяна и проф. Н. П. Дашкевич (Славяно-русский Троян и римский император Траян. Сб. «Serta Borysthenica» в честь Ю. А. Кулаковского, 1911). «Троян „Слова о полку Игореве", — говорит Дашкевич, — представляется автору историческою личностью далекого прошлого, которой притом принадлежали обширные приморские пространства, обозначенные названием „Земли Трояней". Все это наилучше подходит к императору Траяну» (стр. 231).

[85] См., например: Н. К. Никольский. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Сб. по русск. яз. и слов. Акад. Наук СССР, т. II, вып. 1, Л., 1930.

[86] Н. К. Никольский. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Сб. по русск. яз. и слов. Акад. Наук СССР, т. II, вып. 1, Л., 1930, стр. 9.

[87] Статья проф. А. И. Яцимирского «„Тропа трояня" в „Слове о полку Игореве", и попытка румынского ученого объяснить это выражение», напечатанная в «Трудах Московского археологического общества» (сер. «Древности», т. III, 1902, стр. 119—125), представляет собою явное недоразумение: в ней ни слова нет собственно о «тропе Трояна», а говорится только о Трояне, вообще, в духе национал-шовинистических установок румынского проф. Барбу Петриску-Хыджеу; интерес в этой статье представляет собою только сообщаемый Яцимирским обширный румынский материал, связанный с именем Траяна.

[88] См.: Gr. G. Tocilesco. Fouilles et Recherches archéologiques en Roumanie. Bucarest, 1900, cap. I—IV [I. Sur le monument triomphal de l'empereur Trajan à Adam-Klissi (Dobroudja) et la ville Tropaeum Trajani, pp. 5—28; II. Nouvelles recherches sur le monument de Tropaeum, pp. 33—59; III. Le mausolée d'Adam-Klissi, pp. 63—78; IV. Fouilles et nouvelles recherches archéologiques en Roumanie, pp. 81—141]. Franz Studniczka. Tropaeum Traiani. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte der Kaiserzeit. Abh. d. philos.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., № IV, Bd. XXII, Leipzig, 1904; Adolf Furtwängler. Das Tropaion von Adamklissi und provinzialrömische Kunst. Abh. d. philos.-philol. Klasse d. K. Bayer. Akad. d. Wiss., Bd. XXII, München, 1905; idem. Zum Tropaion von Adamklissi. S.-B. d. philos.-philol. u. d. histor. Kl. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München, Jahrg. 1904, München, 1905, pp. 383—413. В названных исследованиях A. Furtwängler'a указаны и другие его же работы на ту же тему; Furtwängler,

в противоположность другим исследователям, например Tocilesco, Benndorf'y, Studniczka, относит постройку Tropaeum Traiani к дотраяновскому времени и приписывает ее Лицинию Крассу (28 г. до н. э.). См. также: Wilhelm J ä n e c k e. Die ursprüngliche Gestalt des Tropaion von Adamklissi. S.-B. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philol.-histor. Kl., Heidelberg, Jahrg. 1919, 20 Abh. — Из новейших работ, посвященных критическому обзору проблем о Tropaeum Traiani, можно отметить статью Friedrich Drexel — «Altes und Neues vom Tropaeum Traiani» (Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum. . ., Bd. XLIX und L, H. 8, Berlin, XXV Jahrgang (1922), pp. 330—344. — Не считая предыдущих случайных заметок о Tropaeum Traiani, — они отмечены в названном выше труде Gr. G. Tocilesco — первое обстоятельное изучение памятника было дано в 1895 г. Tocilesco, Benndorf'ом und Niemann'ом в труде «Das Monument von Adamklissi, Tropaeum Traiani» (Wien). — Подробная библиография литературы с Tropaeum Traiani указана Б. Филовым в его «Библиография по археологията на България» (изд. на Народния Музей в София, София, 1926, отд. оттиск); то же в «Годишник'е на Народния Музей» за 1922—1925 год».

[89] В. С а м о й л о в. Образованность в Киевской Руси и Московском государстве. Истор. журн., 1938, № 8, стр. 54.

II

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ БОЛГАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

(конец XVIII—начало XIX вв.)

I

ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИЙ И ЕГО «ИСТОРИЯ СЛАВЕНОБОЛГАРСКАЯ» 1762 г.

1. НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В БОЛГАРИИ В КОНЦЕ XVIII—НАЧАЛЕ XIX вв.

Паисий Хилендарский, со своим знаменитым в истории болгарской литературы и в жизни болгарского народа трудом «История славеноболгарская» 1762 г., является, по своей социально-политической значимости, одним из наиболее ярких представителей национально-освободительного движения у болгар и самым ярким в истории его начального периода, падающего на конец XVIII и начало XIX вв., периода борьбы болгарского народа за культурно-национальное самоопределение, известного обычно под именем эпохи возрождения.

Как и повсюду в других странах и у других народов, национально-освободительное движение в Болгарии в своем зарождении стояло в тесной связи с нарождением национальной буржуазии. Развиваясь затем в течение всего XIX в. вплоть до освобождения Болгарии в обстановке двойного чуженационального угнетения, политического со стороны полуфеодальной, хозяйственно разоренной и политически обессиленной разложением правительственного аппарата султанской Турции, и духовного со стороны греческой патриаршии (фанариоты), — болгарское национальное движение в начальный период своего развития имело своим содержанием, в качестве основных требований, родной язык, национальную школу, независимую от греческой патриаршии национальную церковь и, наконец, независимую национальную государственность, которая обеспечивала бы национальной буржуазии все права и возможности свободной торговли и накопления, т. е. «свой», «родной» рынок, чего по общему правилу для всех народов султанской Турции, не принадлежавших к господствующей нации, она была лишена.

Блестящий анализ и яркая характеристика национального движения, его зарождения и путей развития, как оно протекало в странах Западной Европы и на Востоке, в России и Австро-Венгрии, данные И. В. Сталиным в его классических статьях по национальному вопросу,* целиком и полностью характеризуют, в частности, и процесс зарождения и развития национального движения у болгар, как оттесненной нации в числе других народов султанской Турции.

В обстановке неликвидированного еще феодализма и чуженационального духовного и политического угнетения в эпоху подымающегося капитализма у болгар вырастает национальная буржуазия; она крепнет, растет, превращается в силу; «стесненная со всех сторон», она «приходит в движение», «апеллирует к „родным низам“» и начинает кричать об „отечестве“, выдавая свое собственное дело за дело общенародное. Она вербует себе армию из „соотечественников“ в интересах. . . „родины“».**

---

* И. Сталин. Марксизм и национально-колониальный вопрос. Партиздат ЦК ВКП(б), 1936, стр. 10 и сл.

** Там же, стр. 12.

Она вовлекает в свое движение крестьян и мелких ремесленников; она создает широкую систему «национальной» агитации путем вначале рукописной, а потом печатной книги, народной школы, типографии, журнала и пр., с трудом вырываемых ею у полуфеодальных верхов господствующей нации; она поднимает, наконец, борьбу за национальное освобождение, но ведет ее не со своим конкурентом в среде господствующей нации, т. е. не с ее буржуазией, в виду отсутствия таковой, а с объединенным фронтом ее полуфеодалов помещиков и полуфеодальной-полубуржуазной правящей бюрократии.

По определению тов. Сталина, «Нация является не просто исторической категорией, а исторической категорией определенной эпохи, эпохи подымающегося капитализма. Процесс ликвидации феодализма и развития капитализма является в то же время процессом складывания людей в нации. Так происходит дело, например, в Западной Европе. Англичане, французы, германцы, итальянцы и прочие сложились в нации при победоносном шествии торжествующего над феодальной раздробленностью капитализма».* Характерною чертой исторического процесса образования наций в названных выше странах, т. е. на Западе, является, по Сталину, то, что «образование наций означало там вместе с тем превращение их в самостоятельные национальные государства. Английская, французская и прочие нации являются в то же время английским и пр. государствами. . .

«Несколько иначе происходит дело в Восточной Европе. В то время как на Западе нации развились в государства, на Востоке сложились междунациональные государства, государства, состоящие из нескольких национальностей. Таковы Австро-Венгрия, Россия. В Австрии наиболее развитыми в политическом отношении оказались немцы — они и взяли на себя дело объединения австрийских национальностей в государство. В Венгрии наиболее приспособленными к государственной организованности оказались мадьяры — ядро венгерских национальностей, они же объединители Венгрии. В России роль объединителя национальностей взяли на себя великороссы, имевшие во главе исторически сложившуюся сильную и организованную дворянскую военную бюрократию.

«Так происходило дело на Востоке.

«Этот своеобразный способ образования государств мог иметь место лишь в условиях неликвидированного еще феодализма, в условиях слабо развитого капитализма, когда оттертые на задний план национальности не успели еще консолидироваться экономически в целостные нации».**

Так же происходило дело и в оттоманской Турции, представлявшей собою, как и Австро-Венгрия и Россия, междунациональное государство, образовавшееся тоже в указанных выше условиях неликвидированного еще феодализма, в условиях слабо развитого капитализма, «когда оттертые на задний план национальности не успели еще консолидироваться экономически в целостные нации».

«Безусловным требованием марксистской теории при разборе какого бы то ни было социального вопроса, — говорит В. И. Ленин в статье „О праве наций на самоопределение“, — является постановка его в определенные исторические рамки, а затем, если речь идет об одной стране (например, о национальной программе для данной страны), учет конкретных особенностей, отличающих эту страну от других в пределах одной и той же исторической эпохи».***

---

* Там же, стр. 10.

** Там же, стр. 10—11.

*** Вл. И. Ленин, Собр. соч., изд. 3-е, т. XVII, стр. 431—432.

Учет конкретных особенностей, отличающих Болгарию от других стран в пределах одной и той же исторической эпохи, должен вскрыть процесс развития капитализма в интересующей нас стране в обстановке разлагавшегося чуженационального феодализма, должен показать развитие торговли и возникновение крупных городов, должен вскрыть процесс экономической консолидации оттесненной болгарской национальности вплоть до того момента, когда «ворвавшийся» в ее жизнь капитализм «взбудораживает» ее и приводит ее в движение, когда на сцену выступают новые обстоятельства, в том числе и сторонние идеологические влияния, питавшиеся своими корнями в идеологии «века просвещения» и Французской буржуазной революции, которые «способствуют» усилению «национальных чувств». «Народившаяся интеллигенция проникается „национальной идеей" и действует в этом же направлении. . .» *

Автор рукописной «Истории славяноболгарской» 1762 г., инок афонского Хилендарского монастыря Паисий, представитель наиболее культурных и передовых тогда, в обстановке своего времени, элементов болгарской национальной общественности, первый дал в своем труде формулировку основного содержания национально-освободительного движения болгарской буржуазии: национальный язык, национальная церковь и национальное государство. Труд Паисия явился первым программным политическим выступлением болгарской национальной буржуазии, первым вызовом, брошенным ею во имя классовых интересов своему противнику — греческой буржуазии и султанскому правительству, и этому вызову суждено было сыграть затем стимулирующую роль в деле дальнейшего развития национального движения у болгар, роста политического сознания и развития национальной культуры.

Голос Паисия, этого первого «будителя» у болгар, был подхвачен его соотечественниками и вырос в программу и в дело болгарского национального движения, заполнившего собою затем в жизни болгарского народа целое столетие вплоть до 1878 г. Пламенный призыв Паисия к борьбе за родной язык и национальное просвещение, за раскрепощение болгарского народа от культурного угнетения и эксплоатации со стороны греческих фанариотов, помогавших тем самым его политическому угнетению со стороны чуженациональной власти; его патриотическая апелляция к славному историческому прошлому родного народа содействовала мобилизации общественного мнения вокруг проблемы культурно-национального самоопределения и вызвала к жизни деятельность целой группы «просвещенцев», во главе с Софронием Врачанским (1793—1813), первым у болгар пионером и поборником «просвещения разума». Народные учителя, педагоги и авторы первых школьных пособий на родном языке: Иоаким Кърчовский, Кирилл Пейчинович [1770 (?) — 1845], Эммануил Васкидович (ум. в 1875 г.), Райно Попович (1800—1858), Неофит Рильский (1793—1881); «просвещенцы» — меценаты и создатели национальной школы по европейскому образцу: Петр Берович (он же д-р Берон или Петр Берон, 1797—1871) и В. Е. Априлов (1789—1847); писатель, умерший в заточении, Неофит Бозвели [1780 (?) — 1848]; педагог и журналист Константин Фотинов (1787—1858), филолог Иван Богоров (1818—1892); знаменитые собиратели произведений народного творчества братья Миладиновы, Димитрий (1810—1862) и Константин (1832—1862), оба умершие в турецкой тюрьме, —

* И. Сталин, там же, стр. 11.

вот имена наиболее известных в Болгарии деятелей и борцов за народное просвещение, за национальную школу и родной язык, заложившие своими трудами и своею практическою деятельностью в эпоху подъема капитализма первые основы национальной культуры и просвещения у болгар.

Параллельно с борьбою за национальную школу и просвещение в это же время, т. е. в начальный период национального движения у болгар, в период становления национальной буржуазии шла и упорная, настойчивая борьба ее же за национальную церковь и церковную независимость.

Характеризуя настроение немецкой буржуазии после Парижской бойни 1848 г., когда «немецкий пролетариат находился в состоянии достаточно сильного возбуждения, чтобы доказать ей, что в Германии также имеются уже семена, которые могут дать такую же жатву»,* с момента притупления острия политического действия немецкой буржуазии, — она, как это говорит Энгельс, «стала искать союзников и продавать себя им за какую угодно цену, — и вплоть до сегодняшнего дня она не продвинулась вперед ни на шаг.

«Все эти союзники по природе реакционны. Это — королевская власть с ее армией и бюрократией, это — крупная феодальная знать, это — мелкотравчатые захолустные юнкера, это, наконец, — попы. Со всеми ими буржуазия вступала в договоры и соглашения, лишь бы сохранить свою драгоценную шкуру, пока, наконец, ей уже нечем стало торговать. И чем больше развивался пролетариат, чем более он начинал ощущать себя и действовать как класс, тем малодушнее становилась буржуазия. . .»**

Такова, в конце концов, классовая сущность борьбы буржуазия за национальную церковь в периоды обострения классовых противоречий и наступления пролетариата.

Несколько иначе, однако, обстояло дело 100 лет тому назад, в первый период подъема капитализма и стабилизации национальной буржуазии у болгар в обстановке разлагавшегося феодализма чуженациональной, угнетавшей болгарский народ политической власти и угрожавшей самому его существованию чуженациональной, денационализаторской политики фанариотов по линии родного языка и национальной школы. Борьба болгарской буржуазии, на этом этапе ее развития и в данной исторической обстановке, за национальную церковь, игравшую тогда роль единственного организующего культурно-национального центра, представляла собою один из существенных пунктов содержания национально-освободительного движения у болгар, вытекавший из всего комплекса основных противоречий данного исторического момента, противостоящих национальной буржуазии на путях ее капиталистического развития и подлежавших, в интересах этого развития, снятию и ликвидации. Поэтому борьба болгарской буржуазии за национальную церковь и церковную независимость, на данном этапе развития болгарской буржуазии и в данной исторической обстановке, была прогрессивным выступлением и представляла собою, по существу, один из участков общего фронта борьбы болгарского народа за свое культурно-национальное самоопределение, «за признание болгарского народа, как самостоятельной нации».*** В свое время эта борьба явилась и «первым проявлением у болгар движения за национальную независимость, хотя она и не привела и не могла привести к ее завоеванию.»****

---

* Фр. Энгельс. Крестьянская война в Германии. Огиз, 1939, стр. 10 (предисловие).

** Там же.

*** Хр. Кабакчиев. Българските революционери за Балканска федерация. София, 1915, стр. 9.

**** Там же.

Борьба болгарской буржуазии за церковную независимость, начавшаяся в конце 30-х годов XIX ст., 100 лет спустя после первого провозглашения этого лозунга Паисием в 1762 г., увенчалась успехом — разрывом с греческой патриаршией в 1860 г. и формальным отделением от нее болгарской церкви в самостоятельную национальную церковь (экзархия) с автономным управлением в церковных и училищных делах (1870). В болгарской исторической литературе дата разрыва болгарской церкви с греческой патриаршией — 3 апреля 1860 г. — обыкновенно считается предельною датой эпохи так называемого национального «возрождения». Интересно при этом отметить, что эта же дата является знаменательной датой и в истории болгарской литературы: в 1860 г. вышли сборник «Народне песме македонски бугара» Верковича и «Братски труд» московских студентов — болгар, а годом позднее, в 1861 г., — знаменитый сборник произведений болгарского народного творчества бр. Миладиновых — «Сборник на братя Миладиновы» (Загреб.), и «Памятники народного быта болгар» Любена Каравелова (1837—1879).

Ведущая роль в церковной борьбе у болгар принадлежала торгово-финансовой буржуазии. Отвоевав, однако, церковную независимость, эта буржуазия не склонна была и не могла итти дальше: на сцену классовых боев к этому времени уже выступил новый для нее противник — революционно настроенные демократические элементы средней и мелкой буржуазии: нищающее крестьянство, разоряющееся городское ремесленничество, трудовая интеллигенция, — классовый противник более опасный, чем полуфеодальная турецкая бюрократия, чем греческий купец и попы-фанариоты, чем даже турецкая насильническая власть, потому что этот противник поднял знамя борьбы не только против чуженационального политического гнета и разлагавшегося феодализма, но и против своей национальной, эксплоататорской торгово-ростовщической буржуазии, против своего чумазого «чорбаджийства».

Испугавшись этого противника, торговая буржуазия, выражаясь уже цитированными выше словами Фр. Энгельса, начинает «искать себе союзников и продавать себя им за какую угодно цену». В это время она уже готова примириться даже с турецким владычеством, т. е. вовсе не претендовать на национально-государственное отделение, если только чуженациональная власть обеспечит ей «священное» для нее право свободно торговать и обогащаться на ряду с командными классами господствующей нации. Впоследствии эти тенденции нашли свое отражение в проекте болгарско-турецкого дуализма, выдвинутом болгарской торгово-финансовой буржуазией, группировавшейся вокруг организации «Добродетельная дружина» в Бухаресте. Но в начале XIX в. молодая восходящая национальная буржуазия, выражавшая тенденции подымавшегося капитализма, представляла собою, во всяком случае, уже достаточно мощный класс в себе для того, чтобы взять в свои руки инициативную роль и открыто выступить со своими политическими требованиями культурно-национального самоопределения. Это был первый период в истории национального и национально-освободительного движения у болгар, период борьбы болгарского народа за культурно-национальное самоопределение, т. е. за права родного языка, за национальную школу и просвещение, за национальную независимую церковь. Основным прицелом для удара по противнику были взяты греческая патриаршия и высшее греческое фанариотское духовенство.

* * *

2. ФАНАРИОТЫ И ЭЛЛИНИЗАЦИЯ БОЛГАРИИ

Кроме чуженационального политического гнета, особенно обострившегося для болгарского народа в период упадка и разложения феодального строя державы завоевателя; кроме хищнической эксплоатации народного труда со стороны феодалов-помещиков и произвола администрации, — со второй половины XVI в. болгарский народ стал жертвою чудовищного гнета и по другой линии своей жизни, по линии родного языка и вероисповедного культа.

Когда в 1543 г. султан Магомет II занял столицу Византии, которая была вместе с тем и центром восточноримского церковного управления, греческому патриарху удалось получить от него специальный ферман, которым не только подтверждались его права по управлению собственно греческой национальной церковью, но и значительно расширялись его полномочия подчинением его управлению всех, вообще, народов восточнохристианского исповедания полуострова без различия национальности, т. е. греков, болгар, валахов, молдаван и албанцев. Только сербам на первых порах вплоть до 1766 г. удалось удержать свое национальное церковное управление с национальными патриархами во главе с местопребыванием их в г. Ипек. Таким образом греческий патриарх стал теперь духовным главою всех угнетенных народов полуострова, кроме сербов, сосредоточив в своих руках огромную власть по управлению церковными делами названных народов, в круг ведения и компетенции которой входили не только вопросы догмы и общего руководства церковною жизнью по вероисповедным делам, но также и все дела церковно-административного и судебного порядка, связанные с религиозным культом: церковные и монастырские имущества и хозяйство, церковное и монастырское строительство, церковные и монастырские завещания частных лиц, назначение священников, епископов и митрополитов, бракоразводные дела, народное образование и т. п. Эти широкие полномочия, полученные греческим патриархом от султанской власти, поставили его фактически не только на положение духовной главы болгарского народа, но и на положение единственного, в обстановке господствовавшего политического строя, представителя национальных интересов болгарского народа перед центральною властью, источником всех официальных сведений и справок, касавшихся, например, статистических данных о численности христианского населения полуострова, необходимых для определения и разверстки налогов, и т. п. Обширная территория, огромные церковные имущества и хозяйство, многочисленная армия подведомственного ему личного состава духовенства и церковнослужителей всех чинов и рангов — вызвали необходимость организации при патриархе специального управления, и оно было организовано из уцелевших остатков разгромленной греческой феодальной аристократии с их клевретами и прихвостнями, составившими целую армию алчных чиновников патриархата, с навыками и привычками старой феодальной владетельной знати и ее верноподданных лакеев. По имени одного из константинопольских городских кварталов — ф а н а р,* где помещалось патриаршеское управление и происходили его совещания, вся эта патриаршеская свора получила у балканских славян нарицательную кличку ф а н а р и о т ы. Основное ядро ее составляли греческие светские князья и греческие же епископы и митрополиты во главе с патриархом — князья церкви. Подкупая чиновников турецкого правительства, предоставившего

* Грач. fanari, тур. фенер 'фонарь'.

за большие деньги в их полное распоряжение все вероисповедные дела христианской «райи» полуострова, фанариоты, по профессии банкиры, торговцы, дипломаты, юристы, врачи и пр., очень быстро укрепили свои позиции в Константинополе, приобрели в глазах правительства непререкаемый авторитет, стали полновластными хозяевами в центре и на местах, выросли в самостоятельное правительство, хотя и ограниченное в рамках своего ведения церковными и вероисповедными делами, тем не менее фактически облеченное огромною властью, если учитывать политическую обстановку эпохи и низкий культурный уровень командных верхов господствующей нации, такой же низкий уровень всей патриаршей своры и еще более низкий уровень угнетенных народных масс, тонувших в суевериях и предрассудках.

Поразительное невежество греческого духовенства для XVI и XVII вв. засвидетельствовано множеством показаний европейских путешественников. Монахи афонских монастырей почти все поголовно были неграмотными; на монастырь приходилось не более одного — двух человек, которые умели писать и читать (Петр Белон, 1553). По показанию, относящемуся к 1698 г., на сто монахов один только был грамотным (Рико). В монастырях царил мрачный аскетизм и грубое суеверие. Один монах говорил этому путешественнику, что безверие искоренилось бы, если бы были сожжены все светские книги, но из беседы с монахом путешественник убедился, что его «грамотный» собеседник и в церковных книгах ничего не понимает.

Путешественник XVII в. Герлах свидетельствует, что не в каком-либо маленьком городишке, а в самом Адрианополе — вторая после Константинополя столица империи — греческий митрополит был неграмотным. Неграмотные попы, вместо подписи, обыкновенно накладывали на бумагу грязный палец, делая таким образом его отпечаток, и затем скрепляли бумагу печатью, а на церковной службе умели совсем неразборчиво пробормотать только наиболее необходимые молитвы.*

Все церковные чины и должности продавались в патриаршии почти что с публичных торгов, как продавались они в феодальной Турции и по линии гражданского административного управления. Епископские и митрополичьи посты получались с помощью подкупов и высокого покровительства, благодаря чему эти доходные посты получали часто люди совершенно невежественные и неграмотные, даже повара патриарха или его кафеджии и чебукчии, т. е. слуги, подававшие ему кофе и трубку, и такие же кандидаты влиятельных греков и турок такой же квалификации. Константинополь был переполнен монахами всех национальностей, искавшими себе в патриаршии соответствовавшую их наличным средствам духовную карьеру. Из этой армии проходимцев патриаршия вербовала игуменов и епископов для болгарских монастырей и епархий, заменяя ими повсюду национальное болгарское духовенство. Для получения болгарской епархии, кандидат, независимо от национальности, — таким мог быть и болгарин — должен был уплатить 50 тыс. грошей, что равнялось такой же сумме турецких пиастров или болгарских левов. Какую реальную цену по курсу того времени составляла эта сумма, — трудно сказать, но что она и для того времени была довольно значительной, — это не подлежит никакому сомнению.

Получив в свое распоряжение епархию или другую какую-либо должность, этот ставленник патриаршии с избытком возмещал затем понесенный расход поборами с населения, которое, помимо поборов, было обложено спе-

* Никола Станев. България под иго. София, 1928, стр. 91 и сл.

циальными налогами на содержание игуменов, епископов, греческих училищ, монастырей и т. п. По своему размеру эти церковные налоги, или так называемая владышнина (мирия), не уступали правительственным налогам и взыскивались с населения с такою же неумолимой жестокостью, как и последние. Нередко, как говорит историк, епископ верхом на жеребце, окруженный большою свитою, прислугою и янычарами, числом до 50 человек, объезжал города и села своей епархии, ночевал и питался со своими людьми бесплатно за счет населения и с булавою (боздуган) в руке, привешенной на золотой цепи, лично собирал налог (владышнину) за исполнение различных церковных треб, за храмовые праздники и т. п. Если население не располагало деньгами, то налог собирался натурою, т. е. всевозможными продуктами, которые затем караванами отправлялись для продажи на большие базары. Этот грабеж народа греческим духовенством часто возмущал и самих турок.*

В конце 30-х годов XIX ст. типичным в этом роде «святителем» был тырновский митрополит Панарет, известный под кличкой «дели Панарет», т. е. Панарет «сорви-голова». Одевшись в красносуконные шаровары с широким поясом, прошитым белым шелковым пробором, концы которого были расшиты разноцветными шелками и сурьмой, в шитый золотом короткий плащ (чепкен) и жилет, в войлочной, расшитой золотом шапке на голове, верхом на буйном, роскошно оседланном жеребце, с пистолетом в руке и булавою, привешенной на золотой цепи, он в сопровождении свиты, как какой-то сорванец (делия), как это рассказывает наблюдатель этой картины, объезжал села, мучил сельских старост, избивал попов и налагал ужасающие налоги. Свита его состояла из 15 городских чорбаджиев — грекоманов, 35 попов, его помощника (протосингел), 4 диаконов, 2 писарей, кафеджии, повара, 2 чубукчиев, 6 конюхов, 5—6 янычар и большого количества селян. Налоги, которыми он обкладывал население, заключались в следующем: за общее водосвятие он брал с села 550 грошей, за водосвятие в доме — 250; пособие от каждого села — от 1550 до 3300 грошей; за развод — от 1500 до 2500; за примирение ссорющихся супругов — от 150 до 500; штраф за браки между родственниками — от 550 до 850; за частную службу — 250; за общую — 550, и т. д. Особые подарки и плата вносились населением митрополичьим протосингелу, диаконам, прислужникам и пр. Специальные повозки сопровождали в поездках митрополита для сбора шелка, сушеных слив, груш, пшеницы и т. д. Он отбирал у церквей старинную золотую и серебряную утварь и переливал ее в посуду, ложки и вилки для своего стола и т. п.**

В 1821 г. в первопрестольную столицу Болгарии, г. Тырново, бывший в старое время, до завоевания Болгарии турками, местопребыванием болгарского патриарха, патриаршией был назначен в качестве митрополита фанариот Иларион Критский. О нем рассказывают, что он был довольно просвещенным человеком и в начале не был настроен нетерпимо по отношению к болгарам, писал свои распоряжения, рассылавшиеся по болгарским общинам, на болгарском языке, поддерживал болгарскую книгу и пр., но имел два небольших недостатка, которых, впрочем, не были чужды на его месте и другие патриаршие ставленники: он любил веселую жизнь и деньги. Отдав в аренду какому-то своему приятелю, иностранцу — греку, один из разоренных и ограбленных в 1800 г. кирджалиями тырновских монастырей, он любил навещать его в этом монастыре и целыми неделями

* Н. Станев, назв. соч., стр. 88 и сл.
** Н. Станев, назв. соч., 208.

с музыкою и в веселье проводил здесь время. В 1827 г. тырновчане выгнали от себя этого митрополита, но через четыре года ему удалось опять вернуться на свое старое место. Когда однажды ряд подведомственных ему болгарских общин обратились к нему с просьбой назначить им на должность епископа болгарина из г. Янины, некоего Онуфрия, Иларион, вместо просимого населением кандидата, рукоположил на должность епископа своего конюха, греко-албанца по национальности, который за кражи и разбои был выслан из Австрии и Валахии. В 1838 г. митрополит Иларион умер. Когда власти вскрыли его кассу, то нашли в ней 2 млн. золотых грошей.*

Являясь к месту своей службы, митрополит обыкновенно привозил с собою мелкие подарки, которыми одаривал местное начальство — пашей, беев, кадиев и других чиновников, а также некоторых священников, игуменов и общинных старейшин, чтобы заручиться их расположением, и затем начинал свою административную работу по сбору налогов. Непосредственными исполнительными органами в этом деле были епископы в небольших городах, которых он назначал по своему личному выбору. Личные секретари, церковные певчие и учителя, которых митрополиты привозили с собою из Константинополя и затем назначали в общины для обучения болгарских детей, были их шпионами и помощниками.**

Для характеристики поповской эксплоатации народной темноты и культурной беспомощности приведем несколько интересных строк из того же цитируемого нами болгарского историка. «Греческая церковь, — говорит он, — учила, что человек — греховное создание и что счастие на небесах. Каждый должен искупить как свои личные грехи, так и грехи своих предков. Христианин должен со слезами на глазах молить бога о прощении. Вернее всего грехи прощаются, если молитва совершается в святых местах, где святители постоянно молятся о грешниках. Такие мысли должны были распространять в народе монастырские таксадиоты, т. е. специальные агенты-монахи, командируемые монастырями на места для сбора среди народа пожертвований на монастырь и для вербовки паломников. Это был особый род греческих агентов, специально подготовленных для агитации среди населения. Во время постов они посещали каждое селение и исповедывали народ, а узнавая во время исповеди сокровенные мысли и переживания исповедующегося, побуждали его к посещению святых мест, к приносу в монастырь своей „милостыни“ и к просьбе о прощении. Агенты эти рассылались палестинскими и афонскими монастырями. Каждый монастырь хранил или создавал у себя что-нибудь особенное, специфическое для него: во многих монастырях были устроены источники, которые назывались „Аязмо“, т. е. святой источник или святая, целебная вода [греч. (h) agiasma], которою за деньги окропляли верующих; в других имелась какая-нибудь могила, старинный крест или чудотворная икона, на которую грешное человечество во имя своего спасения прилепливало множество монет. Из тех же святых мест разносили различные святые предметы, продававшиеся по дорогой цене. Народ верил, что „честный крест“ не горит в огне. Шарлатаны брали небольшие кусочки специального тропического дерева, а б а н о́ с (каменное дерево), закапывали их на длительное время в морскую тину, чтобы они затвердели как можно крепче, и на умеренном огне они затем не подвергались горению. Приготовленные таким образом древесные кусочки монахи по дорогой цене продавали народу как кусочки от креста, на котором был распят Христос. В этом же роде монахи изготовляли и

* Там же, стр. 202.
** Там же, стр. 89.

мощи, которые они распространяли среди народа как частицы тела какого-нибудь святого. Чтобы сильнее подействовать на воображение, они обыкновенно говорили, что данные кости принадлежат тому или другому известному народу местному святому. Тогда темный народ стекался массами на поклонение этому святому, и заработок попов был огромный. Нередко при этом случалось, что несколько монахов имели при себе руку одного и того же святого.

«Для того чтобы держать народ в страхе, греческие попы часто налагали проклятие на отдельных лиц, на общины и на целые округа, когда находили их виновными в чем-либо или непокорными своим распоряжениям. Проклятие объявлял сам „владыка" или уполномочивал на это кого-либо из своих доверенных лиц. Текст проклятия переводился на болгарский язык и зачитывался во всеуслышание во время церковной службы на каком-либо большом празднике.

«Проклятие гласило: „Христиане такие-то (следовало поименное перечисление этих злополучных христиан), за неисполнение наших приказаний да будут прокляты (анафема); да отыдет от них божие благоволение; да не живет ничто рождающееся у них; да не взрастет посеянная ими пшеница; да не возгорится у них огонь; да запустеет жилище и да плодятся в них звери, а не христиане; да не истлеет непокорный в гробу после своей смерти; да обратится в смолу его прах, чтобы он не восстал во второе пришествие господне, но по гневу господню с треском да сожжется в огне адове".

Суеверные люди верили в исполнение над ними подобных ужасов, ими овладевал страх, и всякую беду в своей жизни они затем уже относили за счет проклятия, готовые какими угодно жертвами откупиться от него.

Должности попов во фракийских и македонских городах и селах занимали в большинстве случаев греки; если эти должности кое-где занимали болгары, то они должны были знать греческий язык и отправлять церковные службы на греческом языке. Попы обыкновенно откупали себе церкви за определенные суммы; эти суммы бывали более значительными, если к одной и той же церкви было прикреплено несколько сел».*

Руджиер Бошкович, возвращавшийся в 1762 г. в Европу из своей поездки в Константинополь через Болгарию, Валахию и Польшу, не один раз говорит в своих путевых записках о своих впечатлениях от встречи в Болгарии с провинциальным духовенством, рисует весьма низкий его культурный облик и сообщает не мало интересных подробностей, характеризующих его нравы и организационные формы его служебной деятельности. Так, например, в первом после Константинополя болгарском с. Канара путешественник имел встречу с сельским попом и занес в свой дневник, в связи с этою встречею, следующие строки: «Крестьяне говорят на наречии славянского языка, и вера у них христианская, а попы их зависят от константинопольского патриарха. Поп, так сказать, нанимает свой приход у епископа. . . За 60 грошей он купил у константинопольского епископа еще два соседних села. За погребение он взимал с крестьян по грошу, за крещение по 10 пара, а за венчание по 15 пара. Кроме того, он имел и другие приходы. Литургию он служил по-гречески, но его невежество, как и невежество его паствы, невероятны. . . Крестьяне мне говорили, что их поп не дает никакого наставления ни им, ни их детям. . .»

15 июня по дороге в Галац тот же путешественник, вместе со своими спутниками, имел остановку в с. Буюк-Козлъджа, состоявшем из 200 хри-

---

* Н. Станев, назв. соч., стр. 89—91.

стианских и 300 турецких домов. Здесь Бошкович узнал, между прочим, что в этой местности имелось только два попа и одна тайная церковь, зависевшая от варненского епископа. «Невежество этого попа, — пишет Бошкович, — было исключительно. Я держал в руках Светония, которого читал для того, чтобы убить время; он был украшен портретами римских императоров. Поп меня спросил, что это за портреты, и когда я ему ответил, что это — портреты римских царей, он сказал: „Ах! портрет Константина!" Меня уверяли, — говорит Бошкович, — что о другом каком-либо царе он не знает. Этот добряк-поп не имел понятия ни о Риме, ни о папе, ни, вообще, о вероисповедном расколе. Я убедился в его невежестве при содействии переводчика и едва верил своим ушам. Поп казался очень смущенным тем, что ни посланник, ни я не имеем бороды, так как в этой области все мужчины носят бороды, как попы, и считается за грех не иметь бороды. Он меня спрашивал, не наложено ли на меня покаяние за то, что я сбрил бороду, и совсем был поражен, когда услышал, что у нас такой обычай, что ни епископы, ни короли, ни цари не носят бород. От этого попа я узнал еще, что здесь платили за каждое крещение 5 пара, за венчание 10, а за погребение, соответственно домашним обстоятельствам покойника, по 20 и больше пара. . .» *

Так же обстояло дело и на верхах патриаршего управления. Патриарший престол был очень доходною статьею в султанском бюджете. Должность патриарха покупалась обыкновенно за огромные деньги и притом при поддержке или рекомендации кого-либо из влиятельных греков-фанариотов из среды уцелевших последышей греческой византийской аристократии, вроде, например, известного Михаила Кантакузена, хваставшегося тем, что он ведет свое происхождение от византийской императорской фамилии, и нажившего себе при великом везире Магомете Соколли (1565—1579), опираясь на личные с ним связи, баснословные богатства, благодаря которым приобрел неограниченное политическое влияние при султанском дворе и правительстве. Это был исключительный интриган, в виду чего турки дали ему кличку Шайтаноглу, т. е. «сын диавола». Ему удалось настолько втереться в доверие везира Соколли и снискать к себе его расположение, что он стал самым доверенным его советчиком и мог добиться у него всего, чего он только хотел. Так, например, он захватил в свои руки всю соляную торговлю в империи и множество пошлин, распоряжался бесчисленным количеством мест и должностей, которые можно было получить только через его влияние и большие деньги; сажал и низлагал патриархов, митрополитов, епископов сообразно с их платежеспособностью и произвольно распоряжался, как неограниченный владетель, судьбами и доходами Молдавии и Валахии. Многие сотни деревень составляли его собственность, и блеск его дворца в Анхиало соревновался с роскошью самого султанского сераля.

В 1576 г., когда тирания и корыстолюбие этого авериста стали переходить уже всякие границы, по распоряжению султана он был арестован вместе со своим сыном и посажен в семибашенный замок. Вмешательство могущественного Магомета Соколли спасло ему, однако, на этот раз жизнь, что стоило ему, впрочем, 160 тыс. талеров. Получив свободу, Кантакузен, пользуясь покровительством своего старого доброжелателя, великого везира Соколли, не только возобновил с новою энергией свой гнет и вымогательства в Молдавии и Валахии, но своим наглым вмешательством в политику приобрел, по характеристике султана, угрожающий спокой-

* См.: Сб. за НУНК, кн. VI, 1891, стр. 147, 155, 156, 162.

ствию страны характер и по распоряжению султана на этот раз был повешен на воротах собственного дворца в Анхиало.* Дворец его был оценен в 20 тыс. дукатов, а распродажа дворцовой обстановки и драгоценностей дала государству 60 тыс. дукатов, т. е. около 800 тыс. франков золотом.

Для того чтобы получить место патриарха, кандидат должен был уплачивать ежегодно Кантакузену 2000 дукатов, или приблизительно 24 тыс. франков золотом, султану — 4000 и, кроме того, разным пашам еще около 2000. За назначение на должность митрополита Кантакузен взимал 6000 дукатов. Эти суммы затем собирались попами с народа.**

К той же группе богатых и влиятельных греческих аристократов-фанариотов принадлежали, кроме Кантакузенов, архонты, т. е. князья Палеологи, Маврокордато, Ипсиланти и др. Впоследствии, начиная с XVII в., эти влиятельные константинопольские греки-фанариоты прибрали к своим рукам Молдавию и Валахию, куда турецкое правительство обыкновенно назначало господарями представителей из этой именно фанариотской среды, вроде, например, валашских господарей Георгия Гика в XVII в., Константина Бранковану, Николая Маврокордато в начале XVIII в. и др. Ими была проведена настолько сильная эллинизация этих периферийных областей империи, что Валахия стала называться «Новой Грецией». Отметим, кстати, что трое сыновей названного выше фанариота Михаила Кантакузена явились родоначальниками нынешней румынской чокойской, т. е. помещичьей, фамилии Кантакузенов. Успехам эллинизации Румынии содействовало то, что румынские (валашские) города, как и города на Дунайском и Черноморском побережьях, всегда имели в составе своего населения значительное количество греческого торгового элемента, а после падения Византии в XV в. они оказались переполненными греческими эмигрантами-торговцами и прикармливавшеюся возле них огромною армией лиц всевозможных свободных профессий. С другой стороны, мощным проводником эллинизации румынских княжеств явилась греческая церковь и духовенство. Официальным языком церкви в Молдавии и Валахии был в это время славянско-болгарский язык. Значительное количественно и влиятельное по своей зажиточности греческое население городов, со своим духовенством, стало постепенно вытеснять из церковного обихода славянский язык и заменять его греческим, а местное валашское руководящее духовенство (митрополитов, епископов, игуменов) заменять повсюду греческим. К началу XVII в. этот процесс эллинизации Румынии успел сделать уже значительные успехи.

В начале, однако, этот процесс эллинизации угнетенных народов полуострова носил характер примитивной и откровенной хищнической эксплоатации местного населения со стороны патриаршии и его духовенства в обстановке господствовавшего тогда социально-политического режима и нравов командных верхов правящей феодальной бюрократии. Заплатив большие деньги за свой патриарший сан султану и его своре, патриарх возмещал затем понесенные им расходы путем такой же продажи по баснословным ценам митрополичьих и епископских должностей; последние, в свою очередь, сторицею возмещали свои расходы путем продажи церковных должностей своим ставленникам, а также путем поборов с населения. Таким

---

* Joh. W. Zinkeisen. Geschichte des osmanischen Reiches, Teil III. Gotha 1855, p. 366 ff.

** В первые годы патриархат вносил ежегодно султану дань в сумме 1000 дукатов; впоследствии эта сумма была увеличена до 6000 дукатов, а затем в период упадка Турции она поднялась до 150 тыс. дукатов, или около 2 млн. золотых франков (Н. Станев, назв. соч., стр. 94).

образом церковная иерархия сверху до низу была связана между собою крепко организованной системой круговой поруки за счет эксплоатируемого населения. Взять с населения побольше денег, не стесняясь средствами эксплоатации, и тем самым удержать за собою дорого стоящее место — такова была, прежде всего, а на первых порах и единственная, цель пастырского служения патриарших ставленников на местах. Для того чтобы успешнее достигать своих целей, необходимо было максимально держать народ в состоянии темноты и невежества. На этой почве у фанариотского духовенства, прежде всего, развивается практика удушения в местном населении каких бы то ни было зародышей национального сознания и национально-освободительных тенденций, и оно берет на себя по этой линии функции политической разведки на службе у султанского правительства. Действуя в том же направлении по другой линии, оно уничтожает в обиходе местного населения все, что так или иначе могло бы поддерживать и питать его национальное сознание, т. е. национальную письменность, литературу, книги, школу, родной язык и церковную службу на родном славянском языке, заменяя всюду родной язык непонятным для народа греческим языком и объявляя болгарский язык вульгарным языком, языком «черни», издеваясь над народными преданиями и песнями, подчеркивая свое великодержавно-презрительное отношение ко всему, отмеченному печатью болгарской национальности. Так обстояло дело, однако, преимущественно в городах; в деревнях же и при этих условиях население продолжало хранить свои национальные традиции и национальный облик.

«Искусная политика греческого духовенства, торговые интересы, политические соображения, греческие издевательства над бытом и языком болгарского народа — все это, — говорит историк болгарской литературы, проф. Боян Пенев, — имело своим следствием то, что постепенно понятие „грек“ стало отождествляться с понятием образованный человек, и кто не говорил по-гречески или не умел цветисто уснащать свою речь греческими фразами, тот и не считался образованным человеком. Многие стали считать себя обиженными, если их называли болгарами. Горожане обыкновенно презрительно называли поселян греческим словом „хондрокефалос“ (что равносильно унизительному «дубиноголовый» — *Н. Д.*), а поселяне привыкли считать всякого, одетого в европейское платье, „греком“. Торговля и частная переписка обыкновенно велись на греческом языке и только в крайнем случае на болгарском, но на письме и в этом случае пользовались обыкновенно греческим алфавитом. Чистый болгарский язык сохранился только по деревням; в городах он был представлен очень слабо и то только в домашнем обиходе. Средою, хранившею родной язык, были преимущественно женщины. . .» *

«Разрозненный материально и угнетенный произволом алчных светских и духовных властей, болгарский народ тонул в невежестве, потому что болгарских училищ уже не было и, кроме монастырских келий, наука нигде больше не преподавалась. Единственною литературною деятельностью осталось только переписывание церковных книг и притом только в среде монахов и некоторых „ученолюбивых“ попов, которые уже назывались дасками. Рукописные списки евангелия и других церковных книг продавались довольно дорого и стали при этом такою большою редкостью, что подарить такую книгу какой-либо церкви, насколько об этом можно судить по различным припискам в этих книгах, считалось большим

* Б. Пенев. Паиси Хилендарски. Историко-литературна студия. Период. спис., т. LXXI, кн. 9—10. София, 1911.

благодеянием, которое несло с собою спасение души. Кроме того, часто бывали случаи, что в виду недостатка книг их крали в одном месте и доставляли в другое, а потому почти в каждой книге в специальных приписках выражается угрожающее проклятие по адресу того, кто осмелится украсть или присвоить ее себе. Наконец, кое-где стали появляться и греческие церковные книги, которые стали вытеснять славянские, особенно в городах, где греческий язык постепенно вводился греческими владыками».

Так характеризует положение вещей на культурном фронте в Болгарии в XVII в. историк, проф. В. Н. Златарский.*

Со второй половины XVIII в. верхи греческой буржуазной общественности, под влиянием широкого просветительного движения в Европе, которое уделяло так много внимания древнегреческой литературе, искусству и философии, вступают, вместе с успехами своего хозяйственного развития, в период культурно-национального возрождения. Оно зарождается вначале за пределами угнетенной родины. В Венеции, в Падуе, в Риме, затем в Вене, в Триесте, в Бухаресте, в Одессе, в Москве открываются эмигрантские греческие училища. Греческая молодежь, получившая свое образование за границею, возвращаясь на родину, вступает здесь в роли пионера возрожденческих устремлений, и работа быстро дает благотворные результаты. Старые школы реформируются в духе идей XVIII в. Организуются новые училища, в том числе и повышенного типа, в Бухаресте, в Яссах, в Янине, Солуни, на Афоне, в Адрианополе и в других центрах. Со времени патриарха Самуила (1763) в это движение органически включается греческая патриаршия. Слово «ромей», как тогда именовались греки, заменяется классическим «эллины». Инициативу школьной реформы берет на себя Александр Маврокордато, крупный чиновник на турецкой дипломатической службе, и проводит свой план реформ при содействии ученого богослова, Евгения Вулгариса, преподававшего богословие, философию и литературу и своим преподаванием привлекавшего в аудиторию обширный круг учеников не только греческой национальности, но также албанцев, болгар и валахов. На ряду с изучением древнегреческого языка, Вулгарис и его ученики вводят в круг предметов школьного преподавания также и новогреческий язык, сделав его вместе с тем языком школьного обучения. В конце 1791 г. знаменитый новогреческий поэт-революционер, казненный турками в 1798 г., Константин Ригас (род. в 1757 г.), состоявший до 1790 г. на службе у валашского господаря, организует греческое национально-патриотическое общество — «Гетерию», поставившее своею задачею национальное освобождение греков.**

Большую стимулирующую роль в деле подъема национального движения у греков в это же время сыграл и лозунг восстановления Византийской империи, брошенный в 1793 г. великими державами, Австрией и Россией.

---

* Български възстания и опити за възстания до средата на XIX век. Сб. «България 1000 години», София, 1930, стр. 712 и сл.

** Поэта Ригаса называет А. С. Пушкин в известном стихотворном обращении к Греции «Восстань, о Греция, восстань!»:

Страна героев и богов,
Расторгни рабские вериги
При пеньи пламенных стихов
Тиртея, Байрона и Риги! . . .

Подхваченный греческой патриаршией, которая становится организующим центром движения, в руках фанариотов в славянских областях империи он превращается в орудие греческой националистической пропаганды и угнетения. С этого времени начинается в славянских областях планомерная систематическая политика денационализации славянского населения в интересах эллинизации всего полуострова для целей восстановления Византийской империи.

В этих видах в 1766 г., по представлению патриарха Самуила, турецким правительством была ликвидирована Ипекская сербская национальная патриаршия, а в следующем, 1767 г. та же участь постигла и болгарскую Охридскую архиепископию, остававшиеся до тех пор независимыми от греческой патриаршии национальными церквами; теперь они были подчинены ведению греческого патриарха. С этого времени началось не только усиленное преследование со стороны фанариотов и их клевретов — грекоманов из среды болгарского чорбаджийства — болгарского языка, болгарской книги и церковной службы на болгарском языке, но и агитация в зажиточных кругах болгарского городского чорбаджийства всех преимуществ греческой нации и просвещения, греческой школы и образования, и болгары стали посылать своих детей в греческие училища, стали пересыпать свой разговорный язык греческими словами и, подписываясь, придавали своим именам и фамилиям греческие окончания. Так в болгарских городах появились группы влиятельного болгарского населения, именовавшего себя «новыми эллинами» или «болгарогласными эллинами». Кадры этих «новых эллинов» формировались обыкновенно из вновь поселявшихся в городах деревенских кулаков, нуждавшихся здесь в известной общественной поддержке для устройства своих дел по ремесленной или торговой части. Пришлая из деревень болгарская молодежь устраивалась на работу в греческих мастерских на должности учеников и подмастерьев и т. п., проходила с успехом, благодаря своим высоким трудовым качествам, квалификационный стаж, женилась на гречанках из окружающей их греческой ремесленной среды и постепенно утрачивала свою национальность, на деле превращаясь в «новых эллинов».

В болгарских городах в это время в широком обиходе были два языка: турецкий и греческий. Болгарский язык был слышен только в местечках, деревнях, в помещичьих имениях, на ярмарках. Фонариоты говорили: турок — это господин, ага; грек — это образованный человек, гражданин, врач, драгоман; болгарин — это пахарь, пастух, необразованный человек, невежа, «варвар», «дубиноголовый». Грек одевался в платье европейского покроя, а болгарин — в кожи падали. Грек носил штиблеты (чепицы), а болгарин — царвули (лапти), часто из свиной кожи и т. п. Под влиянием подобных, оскорбительных для национального чувства, издевательств ремесленная молодежь и зажиточные болгары, торговцы и промышленники, стремясь пользоваться добрым именем и уважением в среде греческих нотаблей, стыдились называть себя болгарами и предпочитали именоваться «ромеи» или «эллины — греки».

Так протекал процесс эллинизации верхов болгарской буржуазной городской общественности. В крестьянской среде всякий, одетый в европейское платье хотя бы он был и болгарином, назывался презрительно словом «грек». Буржуазия отвечала на это не менее презрительным отношением к родному народу, к крестьянству, к деревне. Этот отрыв городской болгарской буржуазной «интеллигенции» от народа создавал в иностранных путешественниках впечатление, что на полуострове живут только турки и греки, потому что в городах они видели только эти два элемента, но они же

отмечают, что болгары живут в местечках и селах или же разбросаны по помещичьим имениям и притом в состоянии крайнего обнищания, угнетения и духовного убожества.*

Нет ничего удивительного в том, что при таком угнетенном и приниженном политическом и культурном положении болгарского народа живой болгарский язык оставался неизвестным тогдашней европейской науке. Так, например, славист Иосиф Добровский, основоположник славяноведной науки, не зная этого языка, в 1814 г. считал его одним из наречий сербского языка. Его современник, ученый словинец Копитар в 1815 г. знал о болгарском языке только то, что в нем имеется член, который прибавляется в конце слов. Впервые более обстоятельные сведения о болгарском языке были даны в 1821—1822 гг. знаменитым в истории сербской науки и просвещения Вуком Степановичем Караджичем. Знаменитый славист Павел Шафрик в 1826 г. не знал ни одной книги на болгарском языке — а такие в это время уже существовали — и полагал, что болгары живут только между Дунаем и главным Балканским хребтом в числе около 600 000 человек. Политически бесправный, материально эксплоатируемый, культурно приниженный, болгарский народ в своих массах влачил жалкое существование. Если из его среды выдвигались единицы, которым удавалось получить образование, они переставали называться болгарами и становились греками. Существовавшие до того времени в городах, а кое-где и по селам, так называемые килийные школы (от греч. слова «келия», болг. килия 'монастырская комната или комната монаха', из лат. cella 'клетка'), где самым примитивным способом преподавалась славянская грамота и ученики упражнялись в чтении книг церковного обихода, вместе с эллинизацией были или ликвидированы, или превращены в греческие училища, и, вместо старославянского языка, ученики стали изучать в них древнегреческий язык и зубрить молитвы на греческом языке, не понимая их смысла, как не понимая и смысла читаемых на греческом языке церковных текстов. Так подготовлялись кадры церковных пастырей для болгар. Вместо болгарских учителей-попов, в этих школах появились греческие учителя или огречившиеся болгары, дидаскалы (греч. didaskolos 'учитель'), оставившие и до сих пор в болгарском языке память по себе в слове «даскал» (учитель). На ряду со старыми примитивными народными килийными школами, по примеру греков, болгарская буржуазия стала организовывать в болгарских городах на свои средства греческие школы более повышенного типа. К 1820 г. подобные школы уже имелись не только в городах Македонии, но также и в болгарских городах: Свищов, Тырново, Котел, Сливен, Ямбол, Пловдив. Дети болгарской буржуазии, торговцев и ремесленников, читали здесь отрывки из греческих классических писателей Гомера, Плутарха, Сократа, Ксенофонта, Эзопа и др., учились не только читать и писать, но и говорить по-гречески. Многие из них выходили потом не дурными «эллинистами», приобретали известную начитанность в классической литературе, старались вносить некоторую изящность и в свою разговорную речь, приобретали, несомненно, известный налет «культурности» в модном тогда греческом стиле новейшей формации.**

Эллинистическое движение, по словам историка Иречека, было столь сильно, что кирилловская азбука была изгнана из обихода. В чисто болгарских городах, как Сливен, ученики изучали только греческое письмо,

* Н. Станев, назв. соч. 107—110.

** Д-р Константин Иосифович Иречек. Историята на българите. Търново, 1888, стр. 634—638.

хотя и не знали по-гречески. В 1845 г. В. И. Григорович (русский ученый славист, путешествовавший по славянским странам Турции) не встретил никого, кто бы умел читать по-славянски, но нашел много таких, которые свободно читали средневековое греческое письмо, представляющее, как известно, значительные затруднения. Еще и сейчас, как говорит Иречек (т. е. в 80-х годах), не только в Македонии, но и в Родопах и на Дунае встречаются старики, которые пишут по-болгарски, но только греческими буквами.*

Фанариоты, однако, запятнали себя в Болгарии и чисто вандальскими делами. Уцелевшие в течение веков от войн, огня, мышей, моли и гнили болгарские рукописи они повсюду жгли и уничтожали, как после Белогорской битвы в Чехии (1620) иезуиты уничтожали чешские книги. Болгары не должны были знать, что они имели свое национальное историческое прошлое, свою старую литературу и что их язык имел некогда свою письменность.

Много примеров подобного варварства приводит проф. Григорович в своем «Очерке ученого путешествия по Европейской Турции».** Так, например, в Зографском монастыре на Афоне, накануне его приезда, была сожжена целая куча рукописей. Очевидцы рассказывали путешественнику, как в Ксенофе выбрасывали в море славянские кодексы. В Ватопедском монастыре, там же на Афоне, была истоплена печь старославянскими пергаментными рукописями, на которые смотрели как на achresta pragmata, т. е. как на бесполезные вещи. Подобные же случаи сожжения и уничтожения старых славянских рукописей Григорович отмечает и в других монастырях не только на Афоне, но и внутри страны. Так, например, в македонском монастыре Наума на Охридском озере игумен фанариот Дионисий сжег все книги. В Меникейском монастыре у г. Сереса в Македонии путешественнику показали богатую греческую библиотеку, а когда он поинтересовался славянскими рукописями, то ему сказали, что они все сожжены. В 1823 г., по распоряжению митрополита Иоакима, в с. Цяровина, около г. Берковицы в Болгарии, были зарыты в землю и погибли рукописные славянские сборники, взамен чего селяне получили от владыки «в подарок» греческие книги. Подобные же факты имели место в 1840 г. в Шуменском округе (с. Тича); в 1853 г. — в г. Пещера и в других местах. Таким же образом погибла в огне, по распоряжению митрополита Илариона, и старая тырновская патриаршая библиотека, которая, после отобрания из нее греческих церковных книг, была сожжена в митрополичьем саду; от бывшей патриаршей библиотеки осталась сейчас здесь только железная решетка.***

Так эксплоататоры народной темноты и политического бесправия болгарского народа, вкупе с болгарскою буржуазной городскою чернью, насаждали в болгарском народе через церковь и школу греческую «культуру» и греческий язык, вытравливая из народного обихода родной язык населения и родную культуру с ее национальною письменностью, национальной народной поэзией и национальными историческими воспоминаниями.

Создалось, действительно, угрожающее самому физическому существованию болгарской народности положение вещей. Характеризуя это положение вещей, Георгий Стойков Раковский, в своей исторической монографии 1860 г. «Няколко речи о Асеню първому, великому царю българскому и сыну му Асеню второму», цитирует следующие не-

---

* К. Иречек, назв. соч. 638 и сл.
** Уч. зап. Каз. унив., кн. III, 1848; также отдельное издание, М., 1877.
*** К. Иречек, назв. соч., стр. 643—646.

сколько строк из сочинения греческого ученого Афанасия Стагирита — «Ἠπειρωτικά», посвященного обзору населения Эпира.

> «На восточномакедонском побережье, где находилась страна, именуемая Халкидики, еще называются города и села, горы и пр. с болгарскими названиями — и з в о р (ἰσβουρος), с т а н (στανός), Н о в о с е л о (Νιβοσέλον) и пр.; осталось и несколько выражений (λέξεις) и песен на греческом языке, содержащие имена болгар; встречаются и имена некоторых старых болгарских жителей, но души болгарина (ψυχὴ βουλγάρου) там сейчас не существует как среди населения, находящегося около Солуня, так и в других местах; равным образом, не существует ни другого народа, ни языка, кроме нескольких латинских слов: manikia (рукава), coligas (товарищ) и нек. др. Из этого, таким образом, видно, что и там население было болгары, но они, однако, эллинизировались, вынуждаемые к тому больше всего церковью и тамошними правами, потому что они не имели ни священников, ни церковных книг на своем языке». . .Раковский при этом прибавляет: «. . .таких свидетельств, написанных самими греками, имеются тысячи. Кто желает и кому не противно, пусть познакомится с тем, что писал известный эллинист Н е о ф и т Д у к а в „Предисловии" к своему изданию Демосфена. Исступленный грек говорит там совершенно откровенно, что славянский род надо истребить и вычистить, а распространить эллинизм! Нынешние же ученые греки мечтают о том же! Они присваивают себе турецкую Европу до Дуная и до реки Савы! Болгарам и сербам ничего не оставляют! Хвосты у них со всею обнаженностью торчат вверх, как у коз!. .» *

Действуя, однако, угнетающе в культурно отсталых, оппортунистически настроенных кругах болгарской городской торговой буржуазии, а также среди беззащитного болгарского массового населения в наиболее культурно отсталых и глухих уголках Болгарии, эллинизация, как известное культурное движение, заключало в себе и здоровое ядро. Плодотворные семена великой древнегреческой культуры и просвещения, насаждавшиеся в сознании болгарской буржуазной общественности фанариотскими попами в насильственных формах и в узконационалистических целях, попадали не только в мещанское болото городской чорбаджийской оппортунистической обывательщины, где они давали уродливые ростки искусственно взращиваемой культурной помеси «нового эллинства». Они попадали и на другую, здоровую чуженациональную почву, которая усваивала их как элемент собственного культурно-национального возрождения, как ценный запас великого культурного наследия мирового человечества, одинаково плодотворный для строительства новой национальной культуры независимо от национальности почвы, которую они оплодотворяли своими живительными соками. Уродливые ростки, выросшие на гнилой почве, быстро отцвели своим пустоцветом, не успевши расцвесть, но здоровая болгарская народная почва дала прекрасные всходы: плодотворные семена великой эллинской культуры выросли на этой почве в большое культурное достояние народа, которое в руках лучших представителей его передовой культурной общественности сыграло вскоре не менее крупную роль в деле болгарского ренессанса, какую оно же сыграло и в деле культурно-национального и политического возрождения греческого народа.

* * *

* Г. С т. Р а к о в с к и й, назв. соч., стр. 48 и сл.

3. ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИЙ

а) Сведения о жизни Паисия и его работа над «Историей»

Основоположник новой болгарской литературы, автор рукописного труда «История славеноболгарская», написанного в 1762 г., Паисий Хилендарский в «Послесловии» к своей «Истории» говорит следующее: «И совакупих сию в Хиландар монастир при игумена Лаврентиа, брата моего едино мати роднаго и стареишаго мене: бе ему тогда лета шесдесет, а мене четиредесет».

На основании этого показания и принимая во внимание его же показание о том, что «История» была написана им в 1762 г., можно заключать, что автор родился в 1722 г.

Из полного заглавия труда Паисия мы узнаем, что он прибыл на Афон «от епархии Самоковские в лето 1745». На основании этого личного показания автора можно говорить о том, что он во-первых, был родом из Самоковской епархии,* т. е. из района, включавшего в себя в его время два нынешние уезда в юго-западной Болгарии — Самоковский и Дупницкий, и во-вторых, что ему в это время было 23 года. Более точно место, где родился и вырос Паисий, остается пока неизвестным, как неизвестным остается и его светское имя.

В «Послесловии» к своему труду автор называет себя в 1762 г. «иеромонахом и проигуменом», т. е. монахом в сане священника (иерея) и заместителем настоятеля Хилендарского монастыря, где игуменом был брат его Лаврентий. Это дает основание предполагать, что Паисий не случайно попал в Хилендарский монастырь: здесь уже жил его старший брат Лаврентий, с которым он, надо полагать, поддерживал связи еще до своего поступления в тот же монастырь и не только поддерживал связи, но и находился, вероятно, под его влиянием. В своей «Истории» Паисий, между прочим, дает обстоятельные сведения о Рильском монастыре в Болгарии, знаменитом историческом памятнике болгарского народа. Рильский монастырь, получивший свое наименование от живописного горного массива «Рила-планина», среди которого он расположен, находится в районе той же Самоковской епархии, где родился и вырос Паисий. Возможно, что под влиянием своего старшего брата, афонского монаха Лаврентия, Паисий в ранней юности уже овладел грамотою, а быть может, еще до своего прибытия на Афон проходил подготовительный иноческий стаж именно в Рильском монастыре,** о чем можно судить, во-первых, по тому, что в своей «Истории» он проявляет хорошее, повидимому — непосредственное знакомство с Рильским монастырем.

В Хилендарском монастыре молодой Паисий усовершенствовал свои познания в славянской грамоте и познакомился с греческим языком, о чем свидетельствует его «История», где он ссылается, между прочим, на некоторые греческие источники и делает отдельные замечания по поводу греческого языка. Повидимому, с молодых лет Паисий отличался любознательностью и интересовался наукою, т. е. любил чтение. Монастырская библиотека явилась для него хорошею в этом смысле школою самообразования, и в обстановке всей окружавшей его среды и жизни как

---

* См. заметку на эту тему М. Дринова в «Периодическо списание» (кн. XIX—XX, 1886, стр. 135).

** Основание этому монастырю было положено Иваном Рильским в конце IX или в начале X в.

в монастыре, так и за его стенами воспитала в нем писательские склонности.

Хилендарский монастырь, основанный, согласно легенде, в XII в. сербским царем Стефаном (Симеоном) Неманя и его младшим сыном Растко, который с молодых лет постригся в монахи в этом монастыре, приняв имя Саввы, к середине XVIII в., когда в него вступил Паисий, имел в составе своей монашествующей братии представителей различных национальностей — болгары, сербы, греки, русские. В последние годы, накануне империалистической войны, на Афоне, или так называемой Афонской горе (или Святой горе), представляющей собою восточный из трех отрогов Халкидикского полуострова, вдающихся в Эгейское море (Архипелаг), имелось 20 больших монастырей, 12 скитов, т. е. монастырей меньших размеров, и около 700 малых скитов, или так называемых келий. Общее население этих монастырей выражалось в цифре около 5—6 тыс. монахов разных степеней и рангов. Вся территория Афонской горы принадлежала этим монастырям, из которых каждый владел определенным земельным участком, закрепленным за ним специальными грамотами еще византийских императоров, подтвержденными впоследствии турецкими султанами. В политическом отношении Афон был подчинен Турции, которой выплачивал ежегодно подать в сумме около 800 турецких лир, что составляло приблизительно около 7000 руб. золотом.

Будучи тесно связанными в хозяйственном отношении со страною и ее населением, на средства которого они поддерживали свое существование, афонские монастыри органически были втянуты в политическую жизнь страны, и в своих внутренних междунациональных взаимоотношениях отражали ту борьбу на церковном фронте, которая со второй половины XVIII в., т. е. в то время, когда в Хилендарском монастыре жил Паисий, получила уже весьма обостренный характер, выражавшийся среди монастырской братии в форме ожесточенных споров между монахами греческой национальности, с одной стороны, и монахами-славянами, и в первую очередь монахами-болгарами — с другой. Споры эти вращались вокруг животрепещущих тогда вопросов, связанных с вопросами национального языка, истории, культуры и политических прав отдельных национальностей и их взаимоотношений в обстановке современной внутренней политической жизни империи. Споры эти, повидимому, нередко принимали в монастыре, несмотря на преобладающий болгарский элемент его населения, характер резких препирательств, взаимных укоров и оскорблений национального чувства, что, в частности, заставило Паисия покинуть Хилендарский монастырь и перейти в болгарский Зографский монастырь, где в 1762 г. им и была закончена «История». Обострение взаимоотношений внутри хилендарской монастырской братии, помимо всего прочего, стояло, вероятно, в связи и с хозяйственным кризисом, который в это время переживал монастырь, обязанный выплачивать туркам ежегодно дань в сумме 3000 грошей и имевший, кроме того, какие-то долги на сумму 27 тыс. грошей.

«В то време, — пишет Паисий в „Послесловии“ к своей „Истории“, — даяше Хиландар дань турком три хиледи гроша и задолжил са беше двадесет и седм хиледи гроша, и бе много смущение и несогласие братско; за то не могох стерпети к тому в Хиландар и изидох и приидох в Изограф, и тамо еще много обретох известие и писма ради болгари, и присовокупих и скончах реченая в сию историицу на ползу роду нашему болгарскому. . .»

Повидимому, монахи-греки, пользуясь в церковной сфере положением покровительствуемой и господствующей нации, в монашеских дискуссиях позволяли себе резкие выпады и издевательства над болгарами; их при-

меру следовали и сербы, и русские, что и отмечает Паисий в своем труде, говоря: «Тако и укараху нас многажди сербие и греци, защо (т. е. потому что) не имеем своа история». А между тем, говорит автор, «аз зрех по многих книгах и историях ради болгари много известия написано; того ради восприях труд много за две лета собирати по мало от много истории и у немска земля повече за то намерение ходих. Тамо обретох история Мавpубирова за сербие и болгари в кратце за цари, а за свети никако не писал: латинин бил, не исповедует светиих болгарски и сербски, кои просияли последи от како се отделили латини от греци. . .» («Послесловие»)

По адресу же своих сербских и русских оппонентов Паисий говорит: «Руси и москови имеют царство и свобода церковная за много време, поставили школово и тако по мало от гръци и от латини и от прочи язици възприели мудрост, писмена, понеже възможно им ест и щампают славенские книги, за то на свой язик много речи обращают и пишут, како е ним прилично. Тако и сербие, кои су под турчина даници, горе су прости и нищетни от болгари, а кои су под немечка држава, они мало по искусни читати и писат, защо имеют свобода црковна и от скорая времена почели учити се на школи и имеют архиреи от свой язик и прилежни су своему народу учати ся. Некои от русияни и от сербие немачки поносят и ругают се болгаром, защо су прости и некнижнии в писане, но они, руси, сербие да благодарат бога, де ги е покрил от попрание агаранское и от гръческая власт архиерейская, що болгари страдают, да су они то мало искусили, то би весма болгаром благодарили, защо ва толико страдание и насилие држат свою веру непременно».

О происходивших в Хилендарском монастыре во время Паисия раздорах между болгарами и сербами говорит, между прочим, и известный сербский писатель Досифей Обрадович [1742 (?) — 1811], посетивший Афон в 1765 г. На четвертый день своего прибытия на Афон Досифей был в так называемом Свято-Павловском монастыре. «У том монастиру, — говорит он, — нађем неколико болгари монаха, од који један одведе ме кроз Кареје у. Хилендар. . . Нађем неколико сербов у Хилендару, који се ва век века с болгаре инате (т. е. в ссоре) и не могу да се погоде, чији је Хилендар. Мој добри и любими Теодосије Карловчанин, и он се ту мора инатити».* Судя по этим данным, можно допустить, что и сам Паисий, вероятно, участвовал в некоторых спорах, как, например, о том, кто из славян первый принял христианство и имел литературу. «Ако се и подносет москали и руси, и серби, и прочие, — говорит он в своей „Истории", — да са по перво они прияли писмена словенска и крещение, но нест тако: не могут поставити на то никакво свидетельство. . .» **

Однако документально обосновать этого утверждения болгары не могут, что, повидимому, и давало повод сербам и грекам постоянно издеваться над ними. «Тако и укораху нас многажди сербие и греци, защо не имееме своя история», т. е. потому что мы, болгары, не имеем своей истории, а «москали и руси, и серби, и прочие» имеют такую и в своих спорах с болгарами легко побеждают их историческими данными. Следовательно, иметь свою историю для болгарского народа в данный момент обострения националистического нажима на него со стороны чуженационального, эксплоатирующего народ окружения было вопросом первейшей политической важности, как один из методов национальной самообороны на куль-

---

* Дела Доситеја Обрадовића. Пето државно издание, 1911, стр. 59.

** Йордан Иванов. История славено-болгарская собрана и нареждена Паисием Иеромонахом в лето 1762, София, 1914, Увод (Введение), стр. XXII.

турном фронте, подсказанной окружающею Паисия в Хилендарском монастыре атмосферою националистической травли болгарского народа со стороны его соседей, представлявшей собою идеологическое выражение действительного соотношения сил на внутреннем политическом, хозяйственном и культурном фронте разлагавшегося турецкого феодализма.

В 1758 г. в Хилендарском монастыре останавливался, возвращаясь из Киева на родину, будущий крупнейший сербский писатель и историк XVIII в. Иван Раич (1726—1801), автор первого в новой сербской литературе исторического труда «История разных славенских народов, из тмы забвения изятая и в свет исторический произведенная». Впервые она была напечатана в Вене в 1794—1795 гг.

В Хилендарском монастыре Раич провел 2 месяца, с 7 августа по 7 октября 1758 г. 33 года спустя после своего посещения Хилендарского монастыря, 1 декабря 1791 г., Раич писал митрополиту Стратимировичу: «Подобне и другая скудость на ум мне приходила, в коей и сам жажден был, рассуждая яко вси народи своего племене древности и воведения пишут, едины токмо мы в том терпим скудост. Того ради и сему недостатку елико возможно будет спомощи потщахся, и того ради с великим трудом и опасностию живота через турецину проидох изискивая в тамошных стран монастирей наших древностей рукописи, еже и случилося мне неколико таковых достати, из коих и екстракте учиних за будущую мою историю».

В Хилендарском монастыре, по собственным словам Раича, он видел полные сундуки со старыми рукописями, но монахи не позволили ему пересмотреть их, и он едва успел тайком кое что списать из этих рукописей.*

По словам биографа Раича — Л. Руварца, хилендарские монахи отнеслись враждебно к Раичу в виду его невзрачного вида и молодого возраста («ради худости его и малому возрасту мирскому и незнатному виду»).** Кроме того, Раич не знал греческого языка, что в обстановке господствовавших в среде монашествующей братии нравов могло создать ему такую же непримиримо враждебную атмосферу, какую в 1784 г. испытал по отношению к себе его же соотечественник архимандрит Герасим Зелич, рассказавший об этом в своей автобиографии, напечатанной в 1897 г. в Белграде (см. ниже). Словом, хилендарские монахи не дали возможности Раичу сделать что-либо существенное в смысле использования для своих целей рукописных богатств монастыря, хотя кое-что, повидимому, он все же сделал, что и отметил в своей рукописной «Сербска хистория»: «Историческое описание собрано в монастыре святогорском Хилендаре в лето воплощения спасителева 1758 септемврия месеца». О некоторых летописных заметках он говорит здесь, что они были «исписанна из древныя рукописныя книги сербския обретаемыя в лавре сербской в Хилендаре 1758 года».***

Существует предположение, не имеющее для себя, впрочем, никаких оснований, что Раич во время своего пребывания в Хилендарском монастыре в августе и сентябре 1758 г. встречался здесь с Паисием и оказал на него влияние в смысле пробуждения в нем интереса к историческому прошлому болгарского народа. Но сам Раич в своих сочинениях нигде не говорит ни слова о своей встрече с Паисием; ни слова не говорит об этом в своей «Истории» и Паисий.

Первый из ученых, который высказал предположение о том, что Раич оказал воздействие на Паисия, был историк Константин Иречек.

---

* Јов. Скерлић. Српска књижевност у XVIII веку, 1909, стр. 295.
** Л. Руварац. Архимандрит Јован Рајић. Ср. Карловци, 1901, стр. 15.
*** Йордан Иванов, назв. соч., стр. XXIII.

«Полные энтузиазма слова сербского историографа, — говорит он, — и проявленная им неутомимая ревность собирателя, вероятно, побудили юного Паисия сделать нечто подобное для истории своего народа».*

Проф. А. Теодоров пошел уже дальше Иречека, утверждая, что «только Паисий (из всей монастырской братии) остался тронутым Раичевым благородством и ревностью сербского историка: мысль последовать его примеру пролила бальзам на его израненную темными хулителями болгарскую душу; он решил написать историю своего народа. . .» ** Проф. Теодоров видел много сходного в отдельных выражениях, которыми Паисий и Раич мотивируют свое предприятие, а также в высказываниях о значении и пользе истории и на этом совпадении, в частности, ошибочно обосновывал свое утверждение о влиянии Раича на Паисия. Сейчас мы знаем, что «Предисловие» к «Истории славеноболгарской» написано было Паисием не под влиянием Раича, а извлечено им из истории Барония.***

Категорическое утверждение проф. Теодорова повторили вслед за ним сербский историк литературы Скерлич, двое биографов Раича — Л. Руварац и Вл. Голошин, и др. В. Ягич в своей «Истории славянской филологии» (СПб., 1910, стр. 439) говорит: «Подражая примеру сербского историка Раича, с которым он познакомился на Афоне, он (Паисий) порешил написать историю болгар». При этом филолог Ягич утверждает, что язык Паисиева сочинения представляет, — «по примеру Раича, смесь церковно-славянского языка (в русской форме) с народными болгарскими формами и оборотами», — упустив из виду, что труд Паисия был написан на 32 года раньше появления в свет сочинения Раича. Проф. Ив. Д. Шишманов категорически утверждает: «Паисий переселяется в Зограф, где заканчивает свою историю, начатую, несомненно, под влиянием Раича. . .»****

Между тем не подлежит никакому сомнению тот факт, что хилендарские монахи не допустили Раича к рукописям. Почему? Неизвестно. Можно только предполагать, что в данном случае могло сыграть решающую роль сербофильство Раича. Была ли допущена эта бестактность по отношению к Раичу со стороны хилендарцев в присутствии игумена монастыря, брата Паисия, болгарина Лаврентия, и самого Паисия, или в их отсутствии? Если она была допущена в присутствии в монастыре его игумена, то почему Раич не обратился к нему с протестом по поводу недопущения его к рукописям? и т. п. Словом, в нашем распоряжении нет ни прямых, ни косвенных указаний на то, что во время своего кратковременного пребывания в Хилендарском монастыре Раич имел встречу с Паисием и вел с ним благотворные для болгарского автора беседы, которые живительным «бальзамом» падали на его душу и заронили в нем мысль написать историю болгарского народа. Биограф Раича Вл. Николич (Вл. Голошин) утверждает, что в Хилендар Раич прибыл без какой-либо определенной цели и что только в Хилендаре именно у него впервые могла родиться мысль написать историю сербского народа.***** Что же касается заявления Раича, сделан-

---

* Конст. Иречек. Историята на българите. Търново, 1883, стр. 648; также русское издание, Одесса, 1878, стр. 668.

** А. Теодоров. Българска литература. Пловдов, 1896, стр. 151.

*** Йордан Иванов, назв. соч., стр. XLVII и сл.

**** Ив. Д. Шишманов. Паиси и неговата епоха. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. VIII, 1914, стр. 3. Подробнее см.: Б. Пенев. История на новата българска литература, т. II, София, 1933, стр. 373—379.

***** Вл. Голошин (Вл. Николић). Архимандрит Јован Рајић. Земун, 1904, стр. 26.

ного им 33 года спустя после Хилендаря митрополиту Стратимировичу, то, по мнению его биографа, оно не может служить показанием серьезного характера. Наконец, даже беглый сравнительный анализ громоздкого труда Раича и скромного труда Паисия вскрывает полное расхождение авторов в понимании ими своих задач, в методах работы, в основных целевых установках, в степени воодушевлявшего того и другого национального чувства. «В то время как Раич, — говорит проф. Б. П е н е в, — старается собрать как можно больше материала, не пытаясь одухотворить его патриотическим чувством, и пользуется изложением, трудно доступным даже для образованных сербов, Паисий постоянно выявляется как народный будитель и агитатор, имеющий в виду простых читателей — народ, старается выразиться просто и общедоступно и во всей своей книге проводит одну основную, ярко выраженную патриотическую идею. . .» Эту существенную разницу между Раичем и Паисием не отрицают и сами сербы, которые, давая сравнительную оценку обоих историков, подчеркивают, что успех был больше на стороне Паисия, потому что он, как говорит биограф Раича Вл. Голошин, «написал историю чистым народным языком, что, впрочем, — заметим кстати — не совсем верно, а Раич пользовался церковно-русско-славянской мешаниной, которую никто не понимал и которая и сейчас не вразумительна». Вместе с тем, Паисий поспешил (со своим трудом), а Раич опоздал на 32 года. Находясь в 1761 г., в мае, в Карловцах по делам Хилендарского монастыря, Паисий имел случай, как говорит автор, видеть, как работает Раич, теперь уже профессор в метрополии.* Здесь он видел, несомненно, и толстые книги, из которых Раич черпал свой материал и для болгарской истории. Это поразило Паисия, потому что, хотя он был и необразованным человеком («прост»), тем не менее легко мог понять, что это принесет не много пользы народу. Народ не учится по толстым книгам и комментариям, а по простым, маленьким, вразумительным, — это было ему ясно. И возвратившись в Хилендар, а оттуда в Болгарию, тотчас написал названную историю простым, вразумительным и народным языком, доступным всякому, которая нашла огромный отклик у болгарского народа и дала новое направление болгарской литературе. . .» В этом же духе, в пользу «Истории» Паисия сравнительно с Раичем, высказывается и Руварац.**

7 октября 1758 г. Раич уехал из Хилендарского монастыря в г. Карловцы в Австрии (область Срем) в сопровождении бывшего игумена монастыря, престарелого Герасима, и нескольких других хилендарцев. Спустя $2^1/_2$ года после своего отъезда из монастыря старик Герасим умер в г. Карловцах, где и был похоронен 20 января 1761 г. О смерти бывшего игумена письмом от 26 января было доведено до сведения Хилендарского монастыря, который, получив это письмо 8 марта, постановил отправить в Карловцы свое доверенное лицо для принятия вещей и денег, оставшихся после смерти Герасима. В качестве доверенного лица был избран Паисий, «честнейший проигумен и во Христе брат наш», как он рекомендуется в препроводительном письме-доверенности от 14 марта 1761 г., к карловицкому митрополиту Павлу Ненадовичу. «Прочее, якоже заповедасте, избрахом честнейшаго проигумена и во Христе брата нашего кир Паисия, — говорится в этом письме, — и послахом с сим достоверным нашим писанием, понеже егоже именовали есте проигумена Исаию отсутствует се уже окружно лето подобным послом в Далмацию. Но и сей реченный проигумен, кир Паисий, егоже

* На основании каких данных утверждает это биограф Раича, — неизвестно: ни Раич, ни Паисий, ни другие источники о подобном «случае» ничего не говорят.

** Б. П е н е в, назв. соч., стр. 378 и сл.

послахом, верностию и усердием ни мало остает от именованнаго проигумена Исаии. . .» *

19 мая 1761 г. Паисий прибыл в Карловцы и вручил доверительное письмо своего монастыря Павлу Ненадовичу, а спустя 2 дня после этого принял под расписку деньги и имущество, оставшиеся после смерти Герасима.**

Поездка Паисия в Карловцы совпала с моментом, когда он уже работал в Хилендарском монастыре над собиранием материалов для своей «Истории», и он, вероятно, сам предложил монастырскому руководству свои услуги по поездке в Карловцы, имея в виду, воспользовавшись этой поездкой, поработать в местных библиотеках. Этим, надо полагать, и объясняется его показание в «Послесловии» к «Истории»: «. . . и у немска земля повече за то намерение ходих», т. е. основною целью его поездки в Карловцы, по собственному его признанию, была работа по собиранию материала для «Истории» в местных библиотеках. Действительно, в патриаршей Карловицкой библиотеке Паисию удалось найти интересующий его материал по болгарской истории, о чем он и говорит в «Послесловии» к своему труду: «Тамо обретох историа Маврубирова за сербие и болгари в кратце. . .»

«История Маврубирова», с которою Паисий познакомился в Карловицкой патриаршей библиотеке и которую он называет в качестве одного из источников своего труда, было сочинение дубровницкого ученого аббата XVII в. Мавро Орбини (Mauro Orbini или Urbini, ум. около 1614 г.), переведенное на русский язык в 1722 г. под заглавием «Книга историография. . .» По показанию болгарского историка Йордана Иванова, экземпляр этой книги Мавро Орбини, действительно, и сейчас находится в названной библиотеке.***

---

* Йордан Иванов, назв. соч., стр. XXIII и сл.; впервые было обнародовано в «Споменик Српске краљевске академије» (II, стр. 68—69).

** Расписка эта была напечатана В. Ягичем в «Archiv für slavische Philologie» (Bd. XII, p. 620); сообщена она была Ягичу сербским историографом Иларионом Руварац. См.: проф. В. Н. Златарский. Няколко данни за биографията на отца Паисия Хилендарски. Период. спис., LXII, стр. 152 и сл.

*** Мавро Орбинич в сербско-хорватской литературе известен как переводчик сочинения францисканца Agelio Elli — «Specchia Spirituale del principio e fine della vita humana» (1601). Перевод Орбини озаглавлен: «Zarcalo duhovno od početka i svarhe života čovečanskoga (1614). Он же известен и историческим сочинением, написанным на итальянском языке, Il regno degli slavi hoggi corrottamente detti schia voni, historia di don Mauro Orbini Rauseo abbate melitense. . .» В 1722 г. это сочинение Мавро Орбини было переведено на русский язык под заглавием: «Книга историография початия имене, славы и расширения народа славянскаго, и их царей и владетелей под многими имянами и со многими царствиями, королевствами и провинциями. Собрана из многих книг исторических, чрез господина Мовроурбина архимандрита рагужскаго. В которой описуется початие, и дела всех народов, бывших языка славянского, и единого отечества, хотя ныне во многих царствиях рассеялися чрез многие воины, которые имели в Европе, во Азии и во Африке. Расширения их империи, и древних обычаев, в разных временах, и познание веры, Христа спасителя под многими владетельми. Переведена с итальянскаго на российской язык и напечатана повелением и во время счастливаго владения Петра Великаго, императора и самодержца всероссийскаго и протчая, и протчая, и протчая. В Санкть-питербурской типографии, 1722 году, августа во 20 день». По первоначальному предположению А. Н. Пыпина, высказанному им в «Истории славянских литератур», этот труд Мавра Орбини был переведен на русский язык с итальянского Феофаном Прокоповичем или под его руководством (изд. 2, стр. 187). Позже, в «Истории русской литературы» (т. III, стр. 294), А. Н. Пыпин назвал переводчиком этого труда на русский язык русского дипломатического агента, далматинского торговца, Савву Рагузинского. Изложение болгарской истории занимает в этом труде 46 страниц и озаглавлено: «Собрание историческое о королевстве болгарского народа славянского» (проф. Б. Пенев, назв. соч., стр. 380—382). По характеристике проф. Макушева, история Орбини страдает

Кроме сочинения Мавро Орбини, в своей истории Паисий очень часто называет в качестве своего источника еще один исторический труд, именно— истории кардинала Цезаря Барония.* Это был большой 12-томный труд Барония (1538—1607) — «Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198», появившийся в свет в Риме между 1588 и 1607 гг. и проникнутый ярко выраженною католическою тенденцией. Этот труд Барония, переполненный хронологическими и историческими ошибками, в переводе с польского сокращенного издания Скарги, в виде рукописных выдержек из него, сделанном в 1687 г. монахом Игнатием,** пользовался большою популярностью среди русских раскольников, в противовес чему в 1719 г. русский синод выпустил свое искаженное издание труда Барония под заглавием: «Деяния церковная и гражданская от РХ. из летописаний Кесаря Барония собранная. . .» Во время работы Паисия в патриаршей библиотеке в ней имелось это именно русское издание Барония, как оно имеется там и сейчас, что установлено последним издателем рукописного оригинала «Истории» Паисия, историком Иорданом Ивановым.*** Это же издание оказалось в библиотеке Хилендарского монастыря, где Паисий и мог им пользоваться в своей работе.

Кроме рукописных собраний Хилендарского и Зографского монастырей и названных выше двух печатных трудов на русском языке, Мавро Орбини и Барония, Паисий, по его словам, пересмотрел все библиотеки афонских монастырей, где имеются старые болгарские рукописи и документы, а также и многие библиотеки и отдельные рукописи и в Болгарии.

недостатком критики, хотя и содержит обширный материал, собранный преимущественно в библиотеках герцогов Urbini и в дубровницких библиотеках. Орбини без разбора пользовался всеми доступными ему источниками и безусловно верил им. Поэтому его история полна противоречий, хронология ее спутана, ей недостает единства и целости плана, язык ее груб и необработан. Римская курия запретила распространение этого сочинения, потому что автор его приводил в нем показания и иноверных писателей. Позже доминиканец Амбросий Гучетич не только поправил сочинение Орбини согласно требованиям римской курии, но и вычеркнул из него все места, где говорилось о судьбе, найдя их противными церковному учению о божием провидении. В общем же сочинение Орбини представляет собою опыт общеславянской истории. Интересно при этом отметить, что Орбини причисляет к славянам и старых иллирийцев, и готов, и аланов, и аваров, и др. Автор гордится подвигами славян, их прошлым величием, излагает распространение славянского племени, особенно пространно останавливается на истории южных славян, говорит, между прочим, и о составлении славянского письма. В ней встречается также много и народных преданий. Говоря о значении труда Мавро Орбини для южнославянской и русской историографии, А. Н. Пыпин считает его исходным пунктом нового русского славяноведения. (А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III, 1907, стр. 278; см. также: Б. Пенев, назв. соч., стр. 381). О значении труда Орбини в сербской историографии говорит проф. Павле Попович в «Преглед Српске книжевности» (Београд, 1909, стр. 1(1—103).

* Например: «В прва част Баронна на листе. . . болгари страшни всему миру мал народ, но непобедим» (см. текст изд. Йорд. Иванова, стр. 12); или: «Ради того царя Михаила несагласно ест в летописех. Маврубир пише: Муртагон прие крщение, а Барон пише — Болгарие. . .» (стр. 26); или: «Якоже пишет се о нем в Баронне, второе части на листе 950. . .» (стр. 75); кроме того, материал, цитируемый Паисием из сочинения Барония, помечается автором на полях: «Бароииа 2 част лист 823» (стр. 18 и др.) или «Барония лист 950» (стр. 70) и т. п.

** «Годовыя дела церковныя от рождества господа бога и спаса нашего Иисуса Христа, вновь переведенныя нужнейшия вещи из Бароииуса, втораго друкования». До этого издания он был переведен на русский язык с латинского графом Андреем Матвеевым (1666—1728); см.: А. Н. Пыпин. История русской литературы, III, 1907, стр. 263.

*** Йордан Иванов, назв. соч., стр. XXVII.

«Аз вси монастири святогорские истражих, — говорит он, — где имеют болгарски стари книги и царски превелегии, такожде по Болгария по много места, где се обретает по много стари книги болгарски. . .» (стр. 84).

Возвратившись летом 1761 г. в свой монастырь, Паисий продолжил здесь работу над историей Болгарии, которую и закончил, как было сказано выше, в 1762 г. в Зографском монастыре.

Из собственного показания Паисия мы знаем, что он был болезненным человеком, страдал мучительными головными болями и желудком, но тем не менее не прерывал своей работы и довел ее до конца. «Тако аз, — говорит он, — призрех свое главоболие, яко за много време страдах, тако и утробою болех велми, и то от желание много, що имеях, презрех». Это его «желание много» заключалось в том, чтобы написать историю своей униженной и оскорбленной родины и тем самым показать неосновательность нападок на болгарский народ и издевательств над ним, как над ничтожным и незаслуживающим внимания народом, потому что он не имеет своей истории. «По мало снедаше ме ревность и жалость по рода своего болгарскаго, защо не имеят историа заедно съвокупленна за преславная деяния испервая времена рода нашего. . .» — говорит Паисий в «Послесловии» к своему труду, объясняя те побуждения, которыми он руководствовался работая над ним, и которые заставляли его, несмотря на болезнь, усердно продолжать свой труд и довести его до конца и тем самым «от много времена погребеная и забвеная едвам совакупих наедно — речи и слова написах». В свое оправдание автор при этом прибавляет: «Не учих се ни граматика, ни политика, никако, но простим болгаром просто и написах: не бисть мне тщанием за речи по граматика слагати и слова намещати, но совакупити наедно сию историицу».

Написав свою книгу, представлявшую собою первый авторский оригинал труда, Паисий, как предполагает Йордан Иванов, переписал его затем начисто, что мог сделать по его заказу и кто-либо из монастырских грамотных калиграфов, что тогда было в обыкновении у книжных людей, и с этим чистовым экземпляром, ныне утерянным, он отправился в Болгарию, черновик же, написанный собственноручно Паисием, остался в Зографском монастыре, где и был найден в 1906 г. болгарским историком, Йорданом Ивановым,* а затем в 1914 г. опубликован болгарской Академией наук отдельным изданием с обширной вводной статьею того же Йордана Иванова.

В конце 1764 г. или в начале 1765 г., странствуя со своею книгою по Болгарии в роли, повидимому, монастырского уполномоченного (таксидиот) для сбора пожертвований на монастырь, Паисий посетил, между прочим, с. Котел (теперь город), где местный священник, молодой 25-летний тогда патриот-энтузиаст, Стойко Владиславов, впоследствии болгарский писатель, известный под именем епископ Софроний Врачанский, 29 января 1765 г. сделал с рукописи Паисия список, что и отметил в двух своих приписках на втором белом листе списка. Этот список «Истории» Паисия был помещен затем на хранение в местную церковь. Сейчас этот список, известный под именем Котленского списка, хранится в рукописном собрании болгарской Национальной библиотеки в София под № 368.**

---

* Йордан Иванов. Български старини из Македония. София, 1908, стр. 175—181.

** Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народна библиотека. София, 1910, стр. 411.

Путешествуя со своею рукописною книгою по Болгарии в целях ее популяризации путем публичного чтения и списывания с нее копий, Паисий не мог, конечно, миновать своего родного г. Самокова, где в 1771 г. с рукописи Паисия был тоже сделан список местным попом Алексеем Велковичем Поповичем, который оставил на своем списке следующую приписку: «Аз смерени и грешни Алексий иерей Велкович Попович. . . списах сию историю славеноболгарскою в славной земли Македонстей, в граде и отечествии моем нарицаем Самоков. . . в лето 1771, индикт 4, собранною от различних книг и истории Паисием иеромонахом, и по его уреждению, якоже обретох тако и написах. . .» Этот Самоковский список «Истории» Паисия сейчас хранится в рукописном собрании библиотеки болгарского синода в Софии. С Самоковского списка в 1772 г. был сделан список в Рильском монастыре, известный теперь под именем Рильского списка и хранящийся в Национальной библиотеке в Софии, и т. д. Общее количество известных сейчас рукописных списков разных редакций и переделок «Истории» Паисия, хранящихся в различных рукописных собраниях как в Болгарии, так и за ее пределами, насчитывается до 40. Один из знаменитых списков этой «Истории», в расширенной редакции, принадлежащий авторству Спиридония иеросхимонаха и относящийся к 1792 г., хранится в Ленинградской публичной библиотеке (IV, № 333). Другой, более позднего происхождения, известный под именем Венелинского списка 1838 г., хранится в Ленинской библиотеке в Москве (№ 1022). Последний из датированных списков истории Паисия относится к 1845 г.*

Это значительное количество дошедших до нас рукописных списков и переделок труда Паисия свидетельствует о его популярности среди болгарских читателей, а популярность, в свою очередь, говорит о наличности в среде болгарского общества, начиная со второй половины XVIII в., значительного слоя, которому была близка, очевидно, идеология этого первого у болгар исторического труда, явившегося ярким выразителем национально-возрожденческих устремлений передовых элементов тогдашней болгарской общественности.

В печати труд Паисия впервые появился в 1844 г. в Будапеште, по инициативе известного деятеля-просвещенца эпохи болгарского ренессанса, Христаки Павловича Дупничанина (1804—1848), под обширным заглавием: «Царственник или история болгарская, коята учи от где са болгаре произишли, како са кралевствовали, како же царствовали и како царство свое погубили и под иго подпаднали, из Мавробира Латинского, Баронця, Иоанна Зонаря, Буфиера французского, Теофана Греческого, светаго Ефтимия Терновского, светаго Димитрия Ростовскаго и других летописцев собрана. Издание первое. У Будиму. Писмены Кр. Свеучилишта Пещанског, 88 стр.» В основу этого издания был положен не Паисиевский оригинал, а компиляция, основанная на одном из списков-переделок «Истории» Паисия.** Имя Паисия в этом издании не названо.

Второй и третий раз труд Паисия был издан русским ученым А. В. Лонгиновым в 1885 г. в Люблине и в 1893 г. в «Записках Одесского общества истории и древностей» (т. XVI). В основу своего издания Лонгинов положил так называемый Тошковичев список «Истории» Паисия,

---

* Все эти списки названы у проф. Б. Пенева (История. . . т. II. София, 1933, стр. 386—388).

** Проф. В. Н. Златарски, Училищен преглед, год. XI, стр. 678—693.

который в 1830—1840 гг. был сделан на Афоне для известного болгарского торговца в Одессе, Стефана Тошковича. Список этот сейчас хранится в Болгарии в библиотеке г. Калофера.*

В 1893 г. первое Лонгиновское издание истории Паисия было переиздано в г. Тырнове болгарином М. Московым.**

Второе Лонгиновское издание в 1898 г. было переиздано в Болгарии же, в г. Пловдиве, болгарским проф. А. Теодоровым; свое издание проф. Теодоров снабдил обстоятельным введением. Наконец, в 1914 г. болгарский историк Йордан Иванов, цитированный нами выше, напечатал в Софии, в издании Болгарской Академии Наук, открытый им в 1906 г. в Зографском монастыре на Афоне первооригинал, или, как называет его издатель, черновик труда Паисия, снабдив свое издание текста обширным введением, которое дает читателю широкую ориентировку во всей паисиевой проблеме.***

Кроме названных выше полных изданий текста Паисиевой «Истории», в разное время и в различных изданиях публиковались из него отдельные отрывки. Первым ученым, давшим в науке сведения о Паисие и напечатавшим два небольших отрывка из его «Истории», был русский проф. В. И. Григорович (Статьи, касающиеся древнего славянского языка. Казань, 1852). После Григоровича отдельные отрывки из труда Паисия печатали: известный болгарский ученый, романтик и писатель, революционер Г. С. Раковский — в своих сочинениях: «Няколко речи о Асеню първому» и пр. (у Белград, 1860) и «Българска старина» (Букурешт, 1865); проф. Вл. И. Ламанский (Болгарская словесность XVIII века. Журн. М-ства нар. просв., ч. CXLV, 1869, стр. 107—123); болгарский историк Гаврил Кръстевич — в журнале «Читалище» (год. I, кн. XI, 1871, стр. 335—337); болгарский писатель В. Друмев — в 1871 г. в «Периодическо списание» (кн. III, изд. браилское); болгарский писатель-революционер Л. Каравелов — в 1875 г. в «Сборник от разии списания за прочитане» (Сокол., кн. I, Букурещ) и др., в том числе и труды хрестоматийного характера. Исследовательская литература, посвященная Паисию и его «Истории», обширна; важнейшее из нее будет указано ниже.

* * *

1765 г. — последняя дата, которою мы сейчас располагаем, касающаяся личности, жизни и деятельности Паисия. Как протекала его дальнейшая жизнь, где и когда он умер, — остается пока неизвестным. Издателю труда Паисия, Йордану Иванову удалось, однако, найти кое-какие следы, говорящие о том, что Паисий не только жил, но и продолжал, повидимому, свою литературную работу и после 1765 г. Данные эти следующие.

В подворье монастыря «Гроба господня» (Μετόχιον τοῦ ἁγίου τάφου) в Константинополе оказалась греческая рукопись «Хвалебного канона богородице» 1783 г., в которой переписчик, некто Паисий, говорит на листе 20

---

* М. Дринов, Период. спис., кн. XIX—XX, стр. 134. (Рецензия.)

** По отзыву проф. А. Теодорова, издание крайне неудовлетворительное (см.: «Бълг. преглед», III, стр. 2). Следует, кстати, отметить, что болгарские литературоведы до сих пор не удосужились дать научного критического издания текста «Истории» Паисия. Такое издание в свое время было подготовлено, повидимому, проф. Б. Пеневым, о чем он говорит на стр. 367 тома II своей «Истории на новата българска литература» (София, 1933), но появилось ли оно в печати, — нам неизвестно.

*** Несколько серьезных критических замечаний об этом труде дал Б. Пенев в своей «Истории на новата българска литература» (т. II, София, 1933, стр. 368 и сл.).

о себе следующее: «Эта книга написана мною, Паисием, иеромонахом, святогорцем, из Болгарии. И молю вас, если найдете (в ней) правописные или другие ошибки, не браните меня, так как я малоопытен в греческом языке, но исправляйте их, простите мне и молитесь за меня. В 1783 году, июля 22». Такая же рукопись, сделанная тем же Паисием, имеется и в Иерусалиме. Все данные приведенной выше заметки, как это замечает Йордан Иванов, говорят о Паисие: переписчик канона работает в 1783 г., когда историк Паисий был в возрасте 61 года; и тот и другой называют себя болгарами, святогорцами, иеромонахами. Кроме того, собственное признание переписчика канона в том, что он слабо знает греческий язык и правописание, напоминает подобное же признание историка Паисия, который заявляет, что он не изучал грамматики и не умеет писать грамматически правильно. Наконец, последнее сообщение еще убедительнее говорит нам о болгарском историке. Проф. Пападопулос Керамевс, подробно знакомившийся с иерусалимскими рукописями,* замечает, вместе с Кириллом Анастасиади из Иерусалима, о переписчике названного выше канона, Паисие, что он происходил из Рилы (т. е. из Самоковской епархии), был затем святогорским монахом, а позднее иерусалимским, в тамошнем монастыре св. Саввы, где жил еще около 40 лет, организовал на свои средства библиотеку в сгоревшей в начале XVIII в. башне.** Йордан Иванов отмечает при этом, что в названном иерусалимском монастыре св. Саввы издавна и вплоть до последнего времени жили и монахи славяне и болгары. Так, например, в середине XVIII в., во время Паисия, в этом монастыре выступает Никифор, уроженец болгарского г. Сливен, который переводит с греческого на болгарский язык описание иерусалимских церквей и монастырей.*** Среди имен монахов, умерших в этом монастыре за время с 1819—1845 гг., встречается и имя «Паисия болгарина», но, как замечает Йордан Иванов, в данном случае трудно было бы думать о нашем Паисие, которому в это время должно было быть 100 и более лет от роду, если он родился в 1722 г.****

Затем, тот же исследователь наткнулся в своих изысканиях и еще на один факт, вскрывающий, по его мнению, следы Паисия на этот раз на Афоне. Этот факт относится к 1784 г. О нем говорит сербский архимандрит Герасим Зелич в своей автобиографии, напечатанной в 1897 г. в Белграде.***** В 1784—1785 гг. названный Зелич в течение нескольких месяцев жил на Афоне. В городке Карея (место базара и административный центр святогорской верховной власти) он случайно встретился с одним монахом-болгарином из Зографского монастыря, по имени Паисий. Это был старик с белою бородою по пояс. Когда в один субботний день (базарный день в Карее) Зелич, будучи спрошен о чем-то группою греческих монахов, ничего не мог понять, потому что не знал по-гречески, вмешался Паисий, познакомился с Зеличем и на болгарском языке объяснил ему, о чем его спрашивают. Между прочим, Паисий ему сообщил, что кое-кто из этих греков даже подсмеивался над Зеличем, приняв его за беднягу «дубиноголо-

---

* Παπαδ. Κεραμεύς. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, IV, cod. 65, стр. 83—84; III, стр. 180.

** Там же, III, стр. 318.

*** Ю. Трифонов. Приписки и бележки с летописен характер. Период. спис., LXIII, стр. 776—777.

**** Йордан Иванов, назв. соч., стр. XXX и сл.

***** Житије Герасима Зелића, свеска прва. Изд. «Српска књижевна задруга», № 36, стр. 115—116.

вого» (дебелоглав) болгарина. . . Сам Зелич в своей автобиографии рассказывает об этом эпизоде следующее:

«Jedну суботу изиђем ја на овај калуђерски сабор (в Карея), и видим, ће се за мном и около мене велика чета калуђера скупљаше и њешто ми говораше по грчки, али исто — ја нијесам разумио ништа, зашто нијесам знао тај језик. Ето ти у њеко доба дође к м е н и ј е д а н с т а р а ц б и ј е л е б р а д е д о п о ј а с а и поче са мном говорити по-бугарски. Нијесам му могао, истина, сваку ријеч разумјети, али сам се опет радовао, само да га питам, зашто су се онолики калуђери били около мене скупили, и шта су о мени говорили по-грчки. На питане моје каже ми овај старац: „Да су ме калуђери они питали, одакле сам, и јесам ли дошао у Свету Гору, да се у коју манастир приопшчим". О в а ј с е с т а р а ц з в а о П а ј с и ј е, и б и о ј е и з м а н а с т и р а З о г р ф а. У даљем разговору каже ми и то, да су једни от оније калуђера говорили да сам нијем, други да не знам никаква језика, а трећи да је карао ве ове, по-гречески, говорећи: „Оставите сиромаа човека; не видите ли да је то Бугарин дебеле главе?" Кад сам ово од старца разумио, мало нијесам од стида упао у земљу, и смислим да пођем у каква пустињака и да будем у њега који мјесец да покушам: јесам ли растове дебеле главе, као што гордељиви грци с овијем ријечма укаравају свакога србина и бугарина, размишљавајући: када нијесам могао постигнути питуре, за узрок мојије прошлије љета, барем мало да научим по-гречески, који је језик лијеп и сладак, али и трудан за научити га, а особито човеку от 30 љета, још који ни доста трошка нема у кеси, да чисто и совершено научи».*

То обстоятельство, что переводчик, старик Паисий, в беседе с Зеличем не удержался от того, чтобы не объяснить ему и насмешки по адресу «дубиноголового болгарина», за какого монахи греки приняли серба Зелича, дает основание Йордану Иванову видеть в этом старике Паисие болгарского историка Паисия и его нетерпимое отношение к антинациональным выходкам греческих монахов. В 1784 г. Паисий, вероятно, еще был жив, и ему было в это время 62 года. Сообщение о том, что зеличевский Паисий был монахом Зографского монастыря, еще больше, по мнению исследователя, указывает на то, что, быть может, в данном случае мы, действительно, имеем дело с болгарским историком, особенно если принять во внимание то, что, согласно монастырской практике, вступающим в состав монахов данного монастыря даваемые неофитам имена не повторялись и что, следовательно, начиная с 1762 г., когда Паисий из Хилендарского монастыря перешел в Зографский, другого монаха с тем же именем до 1784 г. здесь не могло быть, а если такой и мог быть здесь до 1762 г., то все же и в этом случае дата 1784 г., когда историк Паисий мог жить в Зографском монастыре, вероятнее всего, по мысли Йордана Иванова, говорит о том, что зеличевским Паисием был именно автор «Славено-болгарской истории».**

Согласно существующему преданию, документально не подтвержденному, а стало быть, и остающемуся только преданием, болгарский историк Паисий был сослан греками на заточение в так называемую Лавру св. Афанасия там же на Афоне и был заключен здесь в тюрьму, где и умер мученической смертью, оставленный без пищи и присмотра. Это предание о смерти

* Цитируется по: Й о р д а н И в а н о в, назв. соч., стр. XXXII, прим. 1.
** Й о р д а н И в а н о в, назв. соч., стр. XXXI—XXXIII.

Паисия поддерживалось в среде лаврских же монахов греков, где в 1874 г. о нем узнал бывший здесь же в ссылке монах Козма, впоследствии болгарский Дебарский епископ, сообщивший его П. Н. Даскалову, который опубликовал его в печати в 1906 и в 1912 гг. Согласно другому преданию, Паисий умер в 1806 г. в с. Разловци в северной Македонии, где и был похоронен.*

Кроме названных преданий, среди болгарского народа, в разных местах, до сих пор еще существует много и других преданий, связанных с личностью первого историка и народного будителя, Паисия, обыкновенно противоречащих одно другому или же несомненно установленным биографическим фактам и хронологическим датам, касающимся Паисия. Так, например, старики самоковцы еще недавно знали о Паисие и его сестре из с. Доспей Самоковского уезда, а жители названного села считают Паисия своим односельчанином. По другому преданию, связанному с тем же Самоковским районом, Паисий был родом из с. Ралёво и принадлежал к местной семье Почекановых. Так как турки преследовали эту семью, одна из сестер Паисия вышла замуж и переехала на жительство в с. Доспей, а другая — в г. Самоков, Паисий же ушел в Рильский монастырь. По другому преданию, восходящему к известному болгарскому педагогу и писателю Неофиту Рильскому, Паисий был родом из с. Банско в Разлоге. По третьему преданию, из названного с. Банско какое-то семейство переселилось в г. Троян вместе с монахом Паисием, уроженцем того же села. Этот монах был духовником, какую должность в Болгарии исполнял, между прочим, по поручению Хилендарского монастыря и историк Паисий. По имени монаха названная семья в г. Трояне и до сих пор носит имя паисиевцы и т. п. Правильную критическую оценку этих преданий дал в своей книге Йордан Иванов. Наконец, отметим и еще один факт в этом же роде, ставший известным в болгарской печати в самое последнее время, в мае 1937 г., в связи с специальным исследованием вопроса членом Болгарской Академии наук Ю. Трифоновым — «Кралевдолски паисовци и вярването за техните роднински връзки с отца Паисия Хилендарски». В с. Кралевдол Софийского района живет в настоящее время более 10 семейств с прозвищем «паисовцы». Они ведут свое начало от попа Цветана, который жил во второй половине XVIII и в первой четверти XIX в. У него был брат, поп Паисий, от которого они и получили свое прозвище. Они отождествляют этого попа Паисия с историком Паисием Хилендарским на том основании, что кралевдолцы некогда поддерживали связи с Афоном, что раньше село принадлежало к Самоковской епархии, что язык историка Паисия имеет сходство с языком кралевдолцев и т. д. Согласно исследованию Ю. Трифонова, хронологические данные, однако, противоречат возможности увязки попа Цветана и его брата Паисия с историком Паисием. Кроме того, исследователь привел и ряд других весьма веских фактов бытового и исторического характера, исключающих какую бы то ни было возможность отождествления кралевдолского попа Паисия с историком Паисием. Все, вместе взятое, привело исследователя к заключению, что вопрос о месте родины историка Паисия остается пока открытым.

Все эти многочисленные и разнообразные предания, связанные с жизнью, личностью и деятельностью историка Паисия, до сих пор бытующие среди болгарского народа, не представляя собою ценности какого-либо положительного факта, интересны, однако, в том отношении, что они еще раз свидетельствуют о широкой популярности в болгарском народе имени историка

* Там же, стр. XVI, XXXIII.

Паисия, напоминающей собою, в некотором роде, судьбу древнегреческого легендарного Гомера, из-за высокой чести быть родиной которого спорили, как известно, семь городов: Смирна, Хиос, Колофон, Саламин, Родос, Аргос, Афины. Объективно, по своей мировой значимости, болгарский скромный историк не был, конечно, Гомером, но в истории болгарского народа, в деле его культурно-национального возрождения его огромная роль не подлежит никакому сомнению, что осознается в среде болгарского народа так же крепко, как в свое время это осознавалось и древними греками по отношению к бессмертному, хотя и легендарному творцу национального героического эпоса, давно переросшего рамки своего народа и сделавшегося мировым достоянием всего человечества — Гомеру.

б) План, содержание и идеология «Истории славеноболгарской» Паисия

Полное заглавие исторического труда Паисия, как мы читаем его в первооригинале-рукописи автора, следующее: «История славеноболгарская о народе и о царей, и о святых болгарских, и о всех деяния и битиа болгарская. Събрано и нареждено Паисием иеромонахом бывшаго и пришедша ва святые гори Афонские от епархии Самоковские в лето 1745 и събравшаго историю сию в лето 1762 на ползу роду болгарскому».

Она открывается вступительной статьей, в которой автор говорит о пользе и необходимости знания истории (стр. 3—4): «Ведение прежде бывших в мире сем вещей и деяний живущим на земли, — говорит автор, — не токмо полезно, но и зело потребно есть, любомудрый читателю». Польза истории, по автору, заключается, прежде всего, в том, что она обогащает разум, т. е. дает знание исторических фактов, обладая которыми человек не окажется в неловком положении не умеющего ответить малым детям и необразованному простому человеку, если случайно они обратятся к нему с вопросом «о прежде бывших деяниях» в области церковной или гражданской истории. А так как «дни жития нашего на земли» коротки, то «сами собою умудрити се не можем», и потому вынуждены искать знания у тех, «иже деяния мира сего писаша», т. е. «от четения оубо древних летописани и от чуждаго искуства скудост лет наших ка стежанию разума наплнатии понуждаем се».

Если ты хочешь, говорит историк, сидя дома и не предпринимая весьма утомительного и связанного с опасностями путешествия, знать прошлое и настоящее «всех царств мира сего» и употребить это знание в разумное удовольствие и пользу для себя и для других, — читай историю. Если ты хочешь видеть, как на сцене, «игру мира сего», перемену и гибель великих его царств и царей и непостоянство их благополучия, как господствующие и гордящиеся над другими, могучие и непобедимые в битвах, знаменитые и чтимые всеми народы внезапно обессиливали, смирялись, падали, погибали, исчезали, — читай историю и, от нее познав суету мира сего, учись презирать его. История, по мысли автора, полезна не только каждому человеку, потому что она дает ему знание, как управлять собою или своим домом; она полезна и для правителей в том отношении, что учит их делу управления подданными и делу борьбы с внешними врагами. Вот какая польза от истории. Об этом, как говорит Паисий, вкратце сказал император Василий, восточный, своему сыну, Льву Премудрому.* Давая сыну наставление, он рекомендует ему постоянно читать

* Византийский император Василий I Македонянин (867—868), его сын Лев VI Философ (886—912).

историю, т. е. древних: «Там ты без труда найдешь то, над чем другие много трудились; от них ты узнаешь добродетели благих и законопреступления злых, узнаешь превратности жизни человеческой и шаткость ее благополучия и непостоянство мира сего, узнаешь, как и великие государства идут к упадку, увидишь и поймешь наказания злым и награду добрым. . .»

Воспитанный в духе церковно-религиозного мышления, болгарский историк в своей исторической концепции, естественно, стоит на так называемой провиденциалистической точке зрения, т. е. рассматривает исторический процесс как действие управляющего царствами мира божественного промысла, который «раздает, пременает, преносит и, когда хощет, погублает и паки насаждает». Иногда нам кажется, говорит историк, что этот промысел как бы не радеет о нас, как бы пренебрегает нами своим решительным забвением, но это не так. Из летописей и историй еврейских можно узнать, как часто он предавал их пленению и запустению и вновь собирал и укреплял их на царство, «и ныне видит се, — замечает автор, — отпадение восточного царства греческого и болгарского. . .» «И мнит се нам», — заключает Паисий свои размышления о судьбах болгарского царства, что оно «за невсеконечно отвержено быст от бога и забвено, но кто постигнет ум господень или кто изследит советих его аще ли паки въставит и соберет расточеная и исцелит сокрушеная. . .»

Конечно, было бы неуместным предъявлять к болгарскому историку, православному монаху середины XVIII в., выросшему и воспитавшемуся в угнетающей обстановке разлагающегося феодализма и фанариотских насилий над родною национальностью, не получившему никакого образования и питавшему свой научный кругозор, главным образом, старыми болгарскими и сербскими летописями да старою русскою литературой, в роде сочинений Симеона Полоцкого, Стефана Яворского, Димитрия Ростовского и т. п., которые имелись в библиотеках славянских афонских монастырей, предъявлять требование, чтобы в своих исторических воззрениях и методологических установках он мог подняться выше того культурного уровня, на который мог подняться в удушливой обстановке своего социального окружения, политических и культурных условий своего времени любой из наиболее талантливых и природно одаренных его соотечественников.

Паисий у болгар явился новатором в исторической науке, ее основоположником, движущею силою в борьбе народа за свое национальное самоопределение и культурный подъем.

Вот почему произведение Паисия начало собою у болгар историческую науку, вызвало огромный культурно-национальный подъем и стимулировало рост национально-освободительного движения в целях национального самоопределения.

Вслед за вступительною статьею общего характера, в которой Паисий излагает в сжатой форме свои взгляды на значение и задачи истории вообще, у него идет «Предисловие к хотящим читати и послушати написаная в историицу сию», очень важное с точки зрения знакомства с основными целевыми установками труда Паисия.

В этом «Предисловии» (стр. 5—8) автор обращается к тем болгарским читателям и слушателям, «кои ревнуете и усердствуете по своего рода и по свое отечество болгарское и желаете разумети и знати известно заради своего рода болгарского и за ваши отци, и преотци, и царёве, и патриарси, и святых, како са исперво поживели и преишли». Вам необходимо и полезно, говорит автор, знать «деяния отец ваших», как это знают все другие племена (родове) и народы (язици), имеющие истории своего

племени и народа, и каждый «книжник» у них знает и рассказывает и гордится своим племенем и народом. Так и я написал для вас по порядку то, что известно о вашем племени и народе. Читайте и знайте, чтобы вам не быть унижаемыми (подметаеми) и укоряемыми другими племенами и народами. Я постарался, говорит автор, в интересах болгарского племени и отечества и положил много труда на то, чтобы собрать по различным книгам и историям (материал), пока, наконец, не собрал и не объединил историю болгарского племени в эту «книжицу» ради вашей пользы и похвалы. Я для вас написал [ее], кто любит свое болгарское племя и родину. Любите знать о своем племени и народе, переписывайте эту историйцу; платите, пусть вам перепишут [ее] те, кто умеет писать, и храните ее, чтобы она не погибла.

Затем он обращается с резкою укоризной по адресу ренегатов родного народа и языка и говорит:

> «А кои не любат за свой род болгарски знати, но се обращают на чужда политика (т. е. к чуженациональной культуре) и на чужди язик и не радат за свой язик болгарски, но се учат четати и думати (т. е. говорить) по грчки и срамат се да се наречат болгаре, о неразумие и юроде, поради что се срамиш да се наречеш болгарин и не четиш по свой язик и не думаш! Разве болгары не имели своего царства и власти („господство“)? В течение стольких лет они царствовали и были знаменитыми („славни“) и известными по всей земле и неоднократно взимали дань и с могучих римлян и с мудрых греков. Цари и короли выдавали за болгарских царей замуж своих дочерей для того, чтобы поддерживать с ними мир и любовь. И среди всего славянского народа болгары являются самыми знаменитыми: они первые нарекли царей, они первые имели патриарха, они первые приняли крещение [и] освоили наибольшее количество земли. Таким образом из всего славянского народа [болгары] были самыми мощными и почтенными, и первые славянские святые из болгарского племени и народа воссияли, как обо все этом по порядку я изложил в этой истории. Об этом болгары имеют показания („свидетельство“) во многих историях, в виду чего всё [это] о болгарах есть правда, о чем я и упомянул. Почему же ты, глупый человек („неразумне“), стыдишься своего рода и тянешься к чуждому тебе народу („и влачиш се на чужд язик“)? Но, говорят, греки умнее и культурнее, а болгары невежественны („прости“) и глупы и не имеют культуры („речи политични“); [слово «речь» Паисий употребляет в смысле лат. res, польск. rzecz ‘дело, предмет, вещь’ и пр.], а поэтому лучше перейти к грекам. . .»

Паисий со всею решительностью, рядом убедительных доводов, опровергает это ходячее мнение. «Но вижд, неразумне, — говорит он, — от грци има много народи по мудри и славии, дали оставя некой грък свой язик и учение и род, како ти, безумне, що оставлаш; немаш никой прибиток от гръчка мудрост и политика! Ти, болгарине, не прелащай се, знай свой род и язик и учи се по своему языку. Боле ест болгарска простота и незлобие. . .»

«Или тебе стыдно, — продолжает Паисий, — перед умными и торговцами, и людьми, знаменитыми на земле среди своего рода и языка, потому что болгары необразованы, и у них нет в настоящее время ни большого числа торговцов, ни ученых („книжници“), ни ловких („хитри“) и знаменитых [людей], а большинство из них необразованные пахари, землекопы, пастухи и ремесленники. . .» Автор разбивает эти доводы ссылкою на би-

блейские имена и говорит, что среди этих имен не было ни одного ни торговца, ни хитреца, ни гордеца в роде нынешних, к которым ты питаешь чувство почтения и тянешься к их языку и обычаям. Они были земледельцами и пастухами и были богаты скотом и плодами земными и были необразованными и незлобивыми людьми. . ., «а ти се срамиш, защо са българе прости и не хитри, и овчаре, и ораче, и оставлаш свой род и язик и хвалиш чужди язик и влачиш се на нихен обичай».

И вот, «видя, — говорит Паисий, — что многие болгары поступают таким именно образом, т. е. переходят на чуждый язык и усваивают чуждые нравы, а свой язык хулят, я и написал здесь по адресу тех отщеругателей, которые не любят своего рода и языка, а для вас, которые ревнуете о своем роде и языке, я написал, чтобы вы знали, что наши болгарские цари, патриархи и архиереи не жили без летописных книги кондиков. . ., что они имели свои „истории", но в то время не существовало славянской печати, а люди из небрежения не списывали [этих книг], они имелись в немногих местах, а когда турки завоевали болгарскую землю, разрушили и сожгли церкви, монастыри, царские и архиерейские дворы, народ от страха и турецких ужасов бежал лишь бы сохранить свою жизнь, и в это время погибли эти царские истории и кондики о болгарских патриархах и архиереях, много житий святых и правил. И сейчас нет этих летописных книг, которые пространно были написаны о своем народе и болгарских царях. . .»

Приведенный выше материал совершенно ясно говорит об основных целевых установках болгарского историка. Они направлены к тому, чтобы путем аппеляции к здравому смыслу и национально-историческому прошлому болгарского народа разбудить в нем национальное сознание, поднять его национальную гордость и тем самым вывести его на путь борьбы за свое культурное и политическое национальное самоопределение.

Следующая глава в «Истории» Паисия — «Събрание историческое о народе болгарстем» (стр. 8—44) — излагает вкратце историю болгарского народа, начиная свое повествование, по примеру летописей, с библейского рассказа об образовании племен и народов, о разделении земли между сыновьями Ноя, о происхождении славян, и затем переходит к изложению истории славеноболгарского народа, начиная с момента перехода его через Дунай и утверждения на территории Римской державы. Хронологические даты Паисий ведет начиная с 450 г. Историю Болгарии доводит до конца XIV в. Глава открывается сжатым изложением ее тематики: «Събрание историческое о народе болгарстем. Испръво откуде произишли, понеже прилучи се нам много крат прочитати различни истории рукописни и щамби, что извадили руси и москове особно ради славенскаго народа,откуду повлекли свое племя и напоследок, како се отделили от них болгари и приишли, и вселилисе в землю сию болгарскою».

Доведя изложение болгарской истории до выступления на сцену царя Ивайла, т. е. до 1278 г. («некои овчар именем Лаган»), известного в византийских источниках под именем Βορδοκούβας или Λαγανᾶς [болг. бърдовка 'растение Latuca sativa, латук'; у Н. Герова (Речник, I, стр. 76) — брьдоквы 'салат'], Паисий, затем, вставляет в свое повествование сжатый рассказ о сербских королях (стр. 45—50), под заглавием: «Зде внимай, читателю, [да] речем в кратце ради Србски крали», начиная с Симеона Неманя (Стефан Неманя, 1168 г.) и кончая Вукашином (ум. в 1371 г.), и в следующей части вновь переходит к изложению событий болгарской истории, начиная с названного выше Лагана (Ивайло) и кончая завоеванием Болгарии турками (вторая половина XIV в.) и краткою характери-

стикой тяжелого положения болгарского народа под турецким владычеством: «Паки окончаем повест ради Костантина Шишмана» (стр. 50—58).

В следующих двух отрывках автор дает сжатую поименную сводку болгарских царей, располагая их в систематическом порядке следования одного за другим и при более крупных именах сжато излагая фактический материал, относящийся к их личности и деятельности. Первый из этих отрывков носит заглавие: «Зде потребно съвокупити заедино имена кралом и царом болгарским, колико се обретают и кой по коего царствовал» (стр. 58—62).

Второй отрывок озаглавлен: «Събраное в кратце, колико били знаменити крали и цари болгарских» (стр. 62—67). Последний из этих отрывков сосредоточивает внимание читателя на наиболее существенных сторонах жизни и деятельности отдельных из болгарских царей и подчеркивает их заслуги и значение. Исторические оценки автора отличаются крайней примитивностью и не идут дальше подчеркивания храбрости, военных успехов, побед, разгромов неприятельского войска, завоеваний и захватов новых территорий. Говоря о короле Тривелие (?) и царе Михаиле, автор в числе заслуг их на первое место выдвигает принятие ими христианства. Характеризуя Костантина Шишмана, автор подчеркивает, что он был настолько красив и настолько крупного сложения, что из многих стран приходили, чтобы посмотреть на него. И только в одном случае, говоря о Тривелие, автор отмечает его организационно-административные заслуги, выразившиеся в том, что «он поставил им (т. е. болгарам) и научил их суд царски и градски и чин воински уредил болгаром испрво, то они никако не знаяли» (стр. 62).

Так как на протяжении всей исторической жизни Болгарии вплоть до завоевания ее турками болгарам приходилось вести непрерывные войны и распри с греками, о чем историку пришлось говорить на страницах своего повествования, он считает для себя необходимым сделать при этом оговорку: «Обрати внимание, читатель, — говорит он, — я писал здесь об этом не для того, чтобы хвалили болгар, а греков хулили, но как нашлось, так и написано» («Не писа се зде що би похвалили болгари и грци хулили, смотри читателю, но како се обрете деяниа их, тако и написа се»; стр. 61).

Гибель Византии и Болгарии Паисий объясняет отсутствием добрососедских отношений между болгарами и греками и непрерывными распрями их друг с другом, чем они навлекли на себя гнев божий и стали «нижайши раби турски и до сего дне. Да су имеяли любовь и согласие грци и болгари, — говорит автор, — не би могли турци одолети их никако, но они сами, грци, позивали их на помощ и предали се сами в руце их. Обтекли их турци от всуду и покорили их под своя власт и иго» (стр. 62).

Следующая глава «Истории» Паисия посвящена Кириллу и Мефодию («О учителях словенских», стр. 67—74). Фактическая сторона жизни и деятельности Кирилла и Мефодия изложена Паисием в крайне искаженном виде. Страну Моравию, где протекала просветительная деятельность Кирилла и Мефодия, Паисий локализует «при Окиан море, що са назива море Балтинское, при Брандибура» (стр. 69). Из этой страны он выводит и болгар, «а они, — говорит он, — що са тамо остали, нарицают се словени. . . и тако послежде поради того народа нарекли писмо и книги словенски. И тако кой народ чете тие книги, тако се нарицают общо словенски. . .» (стр. 69). Отсюда автор делает заключение: «Тако перво болгари възприяли писмена и книги словенские и святое крщение от свего народа славенскаго» (стр. 69). Поэтому, замечает автор, «ако се и подносет москали и руси, и серби, и прочие да са по перво они прияли

писмена словенска и крещение, но нест тако: не могут поставити на то никакво свидетелство. . .» (стр. 69—70).

В этой же главе автор дает краткую справку об исторических судьбах болгарской церкви и характеризует ее положение под игом греческой патриаршии.

«Послежде, — говорит автор, — когда са узели и попрали турци Болгариа, тогда су патриарси цароградски с турска помощ и насилие пак освоили Трновска патриаршиа под своя власт, и на пакост и злоба, що имеют на болгари, още из прво време не поставлают от болгарскаго язика епископи болгаром, но све от грчески язик. И не радат отнюдь за болгарски школ или учение, но обращают све на грчки язик. Зато су остали болгари прости и неучени искусно писание и много се от них обратили на грческа политика и учение, и за свое учение и язик слабо брежат. Тая вина болгаром от грческа духовна власт приходит и много насилие неправедно от грчески владици трпат в сия времена. . .» (стр. 73—74).

Последняя глава «Истории» Паисия носит заглавие: «Ту събрахом в кратце имена святых болгарских, колико просияли от болгарски язик в последняя времена» (стр. 74—84). Автор сообщает в ней о жизни и деятельности ряда болгарских святых, вышедших из среды болгарского народа.

Заканчивает свою «Историю» Паисий кратким заключением, которое обыкновенно называется «Послесловием». В нем автор, как мы уже видели выше, излагает основные побуждения, которые руководили им в его работе над «Историей», и сообщает краткие автобиографические сведения.

Таким образом, в смысле плана, расположения материала и идеологии, «История» Паисия представляет собою цельный, законченный и хорошо оформленный труд, рассчитанный не на ученую аудиторию, а на массового «простого» болгарского читателя и слушателя, современника автора, т. е. человека, угнетенного под двойным чуженациональным гнетом, угрожавшим самому существованию болгарского народа, как отдельной национальности в ряду других угнетенных народов империи. Первым ударом по болгарскому народу в этом направлении была утрата им национальной государственности и территории. Вторым ударом в том же направлении явилась утрата национального языка. Автор «Истории» ставит своею задачей — вызвать народ на борьбу за независимую национальную территорию, мыслимую в рамках независимой национальной государственности, и за права национального языка и тем самым обеспечить ему нормальное политическое и культурное существование. Этою основною агитационно-политической задачей, красною нитью проходящей через весь труд Паисия, обусловливается и форма и содержание его исторического труда, т. е. и его национал-патриотическая экзальтация, и лирический пафос, и его идеализация народа и его национального политического прошлого.

Основная задача автора заключается в том, чтобы путем обращения к историческому прошлому своего народа, когда он имел свою независимую национальную государственность и территорию, своих национальных героев, создававших его имени международную известность, свою национальную культуру и письменность, когда и сам народ в своей политической жизни выявлял высокие гражданские доблести, политическое сознание и беспримерный героизм, — вызвать в своих соотечественниках, в обстановке переживаемой ими политической и культурной приниженности, чувство собственного достоинства, национальной гордости, разбудить в них национальное сознание в целях культурно-национальной и национально-политической самообороны, в целях восстановления попранных насильниками прав народа на свое культурное и политическое самоопределение.

Болгарский народ в своем историческом прошлом неизменно выступает у Паисия в роли активного вершителя своих политических судеб. Если он видит, что его цари действуют против воли народа и его интересов, он свергает их с престолов, убивает или изгоняет их от себя. Так, например, согласно трактовке исторических событий у Паисия, когда царь Святослав приказал тайно убить невинного тырновского патриарха Иоакима, болгары, «егда видели таково безбожно дело Светославово, отложили се от него и прогнали его от царства. . .» Так же поступили болгары и с наследником Тривелия, который «бил развращен в вере и тежок болгаром. Того ради, замечает автор, изгнали его от кралевство. . .»

По характеристике Паисия, болгарский народ силен, как лев, в виду чего, по объяснению Паисия, болгары имели на своем гербе изображение льва. «Болгари, —говорит Паисий, —не били учени покорати се царем, но били свирепи, диви, бесстрашни и силни на брань, люти като лъвове: един ишел на десет небоязнено. . .» Чтобы подкрепить свое утверждение, Паисий приводит аналогичные показания о болгарах других историков: «Пишет Барон во перва част (Барония на лист 567): „болгари страшни всему миру; мал народ, но непобедим“. Тако и греци пишат в техни истории: „болгари диви и непобедими в брани“; и паки: „тежки народ болгарски непобедим в бранех“». Очень часто Паисий вспоминает, что болгары имели славное имя и со многих иностранных королей и царей взимали дань. «Болгари во време Юстиниана великаго напали на Тракию до Едрене, и не можил стати противо их цар Юстиниан: пратил болгаром полна колесница злато и дари многоценни, и сотворил с ними мир. Тако болгари и от Юстиниана взели дань. . .»

Болгарская земля, в изображении Паисия, «добра, красна и изобилна». Русский князь Святослав «возлюбил землю болгарскую ради плодородство и изобилия». Автор подчеркивает обширность болгарской территории и многочисленность болгарского племени. «Посреди греци и римляни освоили и обладали най-боле земля. . . Батое-крал, силни и храбри в бранех, взел земля от нишка епархия, скопска и вся охридска земля и патриаршия, колико заповеда, и поставил престол в Охрид град Юстиниянов. Паки свети краль Тривелия бил узел вся маджарска земля, и заповядали ю болгари за много лета, и имеяли маджари себе даников. Паки цар Крун и Михаил узели от греци епархия софийска, филибелийска, самоковска, щипска, Струмица, Едрене, и населили по тия места и епархии народ болгарски. Последи Иоан Калиман, син Асена царя стараго, взел от греци епархии драмска, серска, мелничка, солунска, и изгнал от тамо греци, и населили се болгари. Тако и в едринийска страна он населил болгаров. Тии пет цари най-распространили и расширили землю болгаров, и населили их по тия епархии, яко же рече се. И до днес болгари седят и живеят на тая земля».

Паисий идеализирует болгарских царей, рисует их обыкновенно самоотверженными национальными героями. Так, например: цар Самуил «славен и слишан по вселеною»; «цар Селевкия е бил муж воинствен и храбър»; «Батое-крал, силни и храбри в бранех, страшен на окрестная кралевства»; о царе Симеоне автор пишет, что «не смеял никой да му се противи — и [он] узел много корист»; брат Асеня, Петр был так силен, что «вси кралевства мир имеяли с ним». И т. д.

То же классовое сознание подсказывает автору не только идеализацию политического прошлого болгарского народа, но и тенденцию подчеркнутого оправдывания его стрицательных сторон, если эти стороны слишком выпячиваются его источниками. Так, например, он опровергает показания

греческих источников о погромной деятельности царя Ивана Калимана и, в частности, разорении им города Солуня, но опровергает их не документальными данными, а голословным утверждением. Так же он в «патриотических» тонах представляет знаменитые военные подвиги князя Крума, отмеченные в действительности печатью откровенного варварства.

Если историческая действительность по своему вопиющему безобразию не поддавалась никакой нивелировке, автор обходил ее просто молчанием или отделывался несколькими фразами игнорирующего содержания. «Някои от них, т. е. из болгарских царей, — говорит он, — били неблагополучни, и побеждали их греци неколико крити; някои паки самоволно предаяли се греком; а други не били от племе и род царски, и востаяли на них болгари и прогонили их от царство; други убивали за някое несогласие. . .»

В тех же агитационно-политических целях Паисий останавливается в своей «Истории» и на культурной жизни болгарского народа в прошлом, в которой этот народ играл ведущую роль в жизни всех славянских народов. В этих целях он подробно останавливается на деятельности первых основоположников «болгарской» письменности, Кирилла и Мефодия, которая стала затем письменностью для всех прочих славянских народов. Исходным пунктом просветительной деятельности солунских братьев он ставит Болгарию. «Тако перво болгари восприяли письмена и книги словенские и светое кръщение от свего народа словенского», — говорит Паисий, а посему: «Ако се и надносят москали, и руси, и серби, и прочие да са по-перво они прияли писмена словенски и кръщение, но нест тако: не могут поставити на то никакво свидетелство».

Вслед за Кириллом и Мефодием Паисий называет в числе знаменитых болгарских культурных деятелей: Феофилакта, который «на три езика писал книги полезни церкви и истории много по-гречески, латински, болгарски; много книги превел на болгарски език; велик бил житием, учением славен, греком и латином и болгаром бил на велика полза и похвала. . .» Затем он называет известного древнеболгарского ученого и писателя, Евфимия Тырновского, который «много книги написал, и жития светих превел на болгарски език, и похвала светим многим написал. . . и бил на велика полза болгарскому своему роду. . .» Кроме названных выше лиц, Паисий называет также известных в старое время у болгар писателей Илариона Мъгленского, Феодосия Тырновского и его учеников, отпарируя таким образом, как неосновательный упрек, бросаемый по адресу болгарского народа его хулителями, в том, что болгары — народ невежественный и некультурный, что они никогда не имели своей письменности, что они больше простые пахари, землекопы, пастухи и ремесленники, и что болгарский язык, как язык невежественного и некультурного народа, не может равняться с культурным греческим языком.*

Таким образом, исходя из своих агитационно-политических целей, направленных к возбуждению болгарского народа к самообороне во имя защиты прав на национальное самоопределение, Паисий идеализирует болгарский народ и его политическое прошлое и искажает историческую действительность, выступая в качестве типичного идеолога подымающейся национальной буржуазии, осознавшей себя уже как класс, как мощную силу, для которой борьба за национальное, политическое и культурное самоопределение, в обстановке разлагавшегося феодализма и наступавшего капитализма, стала боевым вопросом жизни и успехов дальнейшего хозяйственного развития. Поднявшаяся к середине XVIII в. молодая националь-

* Проф. Б. П е н е в. История и пр., стр. 228—243.

ная болгарская буржуазия переживала в этот начальный период своего становления то возбужденно приподнятое состояние, которое с исчерпывающею ясностью сформулировано в следующих словах И. В. Сталина:

«Основной вопрос для молодой буржуазии — рынок. Сбыть свои товары и выйти победителем в конкуренции с буржуазией иной национальности — такова ее цель. Отсюда ее желание — обеспечить себе „свой", „родной" рынок. Рынок — первая школа, где буржуазия учится национализму.

«Но дело обыкновенно не ограничивается рынком. В борьбу вмешивается полуфеодальная-полубуржуазная бюрократия господствующей нации со своими методами „тащить и не пущать". Буржуазия командующей нации — все равно, является ли она мелкой или крупной, — получает возможность „быстрее" и „решительнее" расправиться со своим конкурентом. „Силы" объединяются — и начинается целый ряд ограничительных мер против „инородческой" буржуазии, переходящих в репрессии. Борьба из хозяйственной сферы переносится в политическую. Ограничение свободы передвижения, стеснение языка, ограничение избирательных прав, сокращение школ, религиозные стеснения и т. п. так и сыплются на голову „конкурента". Конечно, такие меры преследуют не только интересы буржуазных классов командующей нации, но и специфически, так сказать, кастовые цели правящей бюрократии. Но с точки зрения результатов это совершенно безразлично: буржуазные классы и бюрократия идут в данном случае рука об руку — все равно, идет ли речь об Австро-Венгрии или о России.

«Стесненная со всех сторон буржуазия угнетенной нации естественно приходит в движение. Она апеллирует к „родным низам" и начинает кричать об „отечестве", выдавая свое собственное дело за дело общенародное. Она вербует себе армию из „соотечественников" в интересах... „родины". И „низы" не всегда остаются безучастными к призывам, собираясь вокруг ее знамени: репрессии сверху задевают и их, вызывая в них недовольство.

«Так начинается национальное движение.

«Сила национального движения определяется степенью участья в нем широких слоев нации, пролетариата и крестьянства...» *

Основным «конкурентом» угнетенной болгарской национальной буржуазии на данном этапе ее развития была греческая национальная буржуазия, действовавшая в тесном контакте с правящей полуфеодальной бюрократией завоевателя и захватившая в свои руки инициативную, угнетающую, денационализирующую роль по отношению к национальным меньшинствам разлагавшейся феодальной Турции в области их политической, хозяйственной и культурной жизни. Этим и объясняется заостренная направленность национал-патриотической агитации Паисия против греков.

Нет никакой надобности, по примеру проф. Б. Пенева, видеть в обращении Паисия в агитационных целях к историческому прошлому болгарского народа и в его идеализации косвенное отражение влияния западноевропейского романтического движения.** Монах Паисий гораздо ближе

* И. В. Сталин. Марксизм и национально-колониальный вопрос. Партиздат, 1936, стр. 11—12.

** Проф. Б. Пенев. Паиси Хилендарски. Историколитературна студия. Период. спис., LXXI, София, 1911, сент.—окт.; он же. История..., т. II, София, 1933, стр. 244 и сл.

стоял к исторической действительности своего времени, гораздо теснее и органически был с нею связан, чем это могло бы казаться с первого взгляда в силу того ошибочного традиционного воззрения на монаха-писателя, стоящего будто бы вне политики и занимающего в своей литературной работе какие-то надклассовые позиции, которые делают его будто бы неизбежно сугубо «объективным» писателем, описывающим «не мудрствуя лукаво» исторические события.

Паисий был писателем, который не только «мудрствовал», но мудрствовал при том весьма «лукаво», чем и определяется его писательская социальная и политическая значимость.

Выше мы видели, как и почему Паисий подошел к историческому материалу. В его работе мы не видели ничего, что прямо или, тем более, косвенно связывало бы его с романтическим движением.

Если по способу и целям использования исторического материала Паисий условно может быть назван романтиком, то по методу мышления, который красною печатью лежит на всем его произведении, он чистейший реалист и притом реалист боевого склада. В этом мы имели возможность уже убедиться, рассматривая его основные идеологические установки, делающие его первым в болгарской литературе выразителем классовых устремлений молодой, поднимавшейся тогда национальной буржуазии, что и делает Паисия именно, а не кого-либо иного из его предшественников и современников, основоположником новой болгарской литературы, т. е. литературы эпохи капитализма.* Реализм Паисия заключается, однако, не только в том, что он использует исторический материал в агитационно-пропагандистских целях классовой борьбы национальной буржуазии за свое политическое и культурно-национальное раскрепощение, косвенно нанося тем самым удар по угнетающему болгарский народ противнику, тормозящему его нормальное политическое, хозяйственное и культурное развитие, но также и в том, что он прямо бьет в нем по своему противнику, греческому фанариотскому духовенству, которое держит болгарский народ в духовном рабстве, ликвидировав его национальную церковь, а вместе с церковью и национальную школу, и национальную культуру, и родной национальный язык; одновременно он бьет также и по чуженациональной угнетающей народ политической власти, тормозящей нормальное развитие производительных сил народа.

Русские, говорит Паисий, могут свободно развиваться в духовном отношении, потому что пользуются церковной свободой, которая дает им возможность организовывать свои училища, создавать свою литературу, читать и учиться на своем родном языке. Австрийские сербы поставлены в значительно лучшие условия для духовного развития, чем сербы в Турции, так как им дано право иметь самостоятельную церковь, свое духовенство, которое заботится о народном просвещении. А болгары веками тонут в невежестве, потому что они коварно лишены своей церковной независимости, через которую они могли бы отстаивать право на свой язык в церкви и в школе и заботиться о своем просвещении. Пока над ними тяготеет греческое духовное иго, пока греки насильно навязывают им свой язык и уче-

* В 1909 г. проф. Б. Цонев в статье — «Хиляда години български език», напечатанной в «Летлопис на Българско книжно дружество» (1908), как и ранее в других выступлениях, утверждал, исходя из филологических соображений, что не «Царственник», т. е. не «История славеноболгарская» Паисия есть начало болгарской новой литературы, а так называемые д а м а с к и н ы — сборники духовного содержания, переводные с греческого языка и весьма популярные в Болгарии, начиная с XVII и вплоть до середины XIX в.; последний список этого памятника восходит к 1840 г.

ние и не позволяют иметь свои училища, для них будет закрыт вернейший путь к духовному освобождению. Великое бедствие для народа заключается в том, что он лишен возможности учиться на родном языке. «Болгарине, учи по своему язику!» — говорит Паисий.

В своем труде он проводит мысль о том, что болгары имеют и историческое и моральное право требовать церковной независимости. Некогда болгары имели свою церковь, созданную и защищаемую их мощными царями. В эпоху расцвета бывшего болгарского царства греки, как ни старались подчинить ее себе, не добились успеха. Симеон жестоко наказал их за то, что при рукоположении болгарских епископов они взимали плату (светокупство). «Гречески патриарси вси четири, — говорит Паисий, — ово да учинят мир и согласие с болгари, друго да не отпущат их в римскою ерес, благословили и поставили в Терново болгаром патриарха самовластна. Докле царствовали, болгари поставляли патриарха и епископи от свой език болгарски. И в Охрид терновски патриарх поставлял архиепископа. . .» В другом месте Паисий пишет: «Греци, когда поставляли болгаром архиепископа, искали от них много злато и дари. Зато се соблазнили болгари и отлучили се от патриаршия цариградская — поставили себе патриарха в Болгарию. И тако, докле стояло царство болгарское, имеяли патриархов от сво.го езика». Но греки никогда не смотрели доброжелательно на самостоятельную болгарскую церковь; цареградским патриархам «с турска помощ и насилие» удалось, наконец, подчинить ее себе. По объяснению Паисия, следствием этого подчинения было то, что греки держат болгарский народ в невежестве, чтобы легче его грабить, чтобы свободно торговать церковью и, эллинизируя болгарское население, расширять пределы своей духовной власти. Для этого они наложили свою руку на церковную свободу болгар. С самого начала еще их отношения к болгарской церкви были самые корыстные: «Греци на поставление архиепископа Терновского искали много злато и дари от цари терновски. . . Зимали светокупство за поставление архиерея». С тех пор как они духовно завладели болгарским народом, они не переставали его грабить через церковь: «Мудри и политични [греки]. . . отнимают от прости и похищают неправедно. . .» Паисий осуждает греков за то, что они из злобы и зложелания к болгарам назначают в болгарские области епископов из своей народности, которые ни в малейшей степени не заботятся о болгарских училищах, а стремятся все эллинизировать. «На пакост и злоба, що имеят на болгари еще исперво време, не поставляют от болгарского езика епископи болгаром, но все от гречески език. И не радят отнюдь за болгарски школи или учение, но обращают все на гречески език. Зато са остали болгари прости, и неучени, и неискусни писанием, и много се от них обратили на греческая политика и учение, и за свое учение и език слабо брежат. . . Тая вина, — замечает Паисий, — болгаром от греческая духовная власт приходит. . . Болгари прости били и глупави от греческая мудрост и политика. . . И много насилие неправедно от гречески владики терпят [болгары] в сия времена. . .»

Из изложенного выше следует, что под церковной свободой Паисий, как говорит проф. Б. Пенев, понимает такие духовные условия, которые дают народности возможность самосохранения в языке и развития на основе тех образовательных и моральных ценностей, носителем которых она является. В желаемой им болгарской церкви, которая должна стоять в тесной связи с болгарским училищем и учением, Паисий видит центр духовной жизни. Отмечая вредность для болгар греческой церкви и насаженного в болгарских областях чуждого народу духовенства, которое не знает ни языка, ни традиций, ни духовных нужд своей паствы и не имеет желания просве-

щать ее, прежде всего, потому, что само в большей своей части тонет в невежестве и занимается грабежами и злоупотреблениями, Паисий, как говорит болгарский историк литературы, косвенным путем поставил в качестве цели своему народу завоевание национальной церкви, независимой от чуждой власти церкви, духовенство которой было бы из болгарской народности, которое принимало бы близко к сердцу интересы болгарского просвещения. Церковь для него не имеет ограниченного религиозного значения, но является выразителем моральных и образовательных стремлений угнетенного народа; с одной стороны, она создает и крепит эти стремления, с другой — ставит своею задачей их осуществление. Церковная свобода для Паисия это, в сущности, духовная свобода — основа всех других свобод, необходимых для существования и развития народа. Болгары должны быть свободны, прежде всего, от «греческая духовная власт». Этими своими установками, хотя и бегло выраженными, Паисий очень близко подходит к деятелям на фронте борьбы за церковную свободу, к тем воззрениям, которых они придерживались в своей борьбе за независимую национальную церковь. Этим определяются духовные связи Паисия с народными будителями после него.*

Второе, чем определяется реализм Паисия, — это его непримиримо отрицательное отношение к чуженациональной власти, поставившей болгарский народ в неблагоприятные условия для национального развития. Строки, в которых автор рисует падение болгарского царства и плачевное состояние болгарского народа под чуженациональным гнетом, он насыщает богатой эмоциональностью. «Тако человеци в оно време имеяли скорб на скорб и жалост на жалост — плакали горко и жалостно по царство болгарское. Тако и по свои чада, матери и отци их и сродници имеяли неутешимое ридание и воздихание. И било на они человеци в оно време велика туга и жалост под турская держава. Избирали кои били красни церкви и обращали их в джамии. Тако и отимали места церковни и монастирски от християне, и велики домове, и ниви, и виногради, и прилични места, — де що хотели, похищали. И перви и начелни християне убивали и похищали имение их. Тако они перви род человеци, при кои се узело царство болгарское, имеяли велика скорб и жалост и плач, докле пришел óни перви род человеци. Последни род навикнали по мало с турци живеяти. Тако и турци наперво били свирепи и велики грабители. Егда се укрепили на царство цароградское, научили много от чин и суд християнски, и неколико престали и устидели се похищати бессудно вещи християнские и имение за неколико време исперво. Но паки окаяни в сие време не имеют никаква правда ни суд. . .» **

Рисуя бедственное положение болгарского народа под чуженациональным политическим гнетом, Паисий тем самым ставит перед болгарским народом вторую задачу, разрешение которой должно обеспечить ему нормальные условия его развития. Задача эта чисто политического характера. Вместе с борьбою за независимую национальную церковь, за национальный язык и национальную школу, она составляла основной пункт программы борьбы болгарской буржуазии периода ее становления за свое национальное самоопределение, за укрепление своих позиций, за свой национальный «рынок», за расчистку путей капиталистического развития.

Оценивая значимость «подвига» Паисия, историк болгарской литературы, проф. Б. Пенев говорит: «Из безличного и бездушного раба Паисий

---

* Б. Пенев. История. . ., т. II. София, 1933, стр. 244—249.
** Там же, стр. 249 и сл.

хотел создать б о л г а р и н а, стремился начертать в сознании поколений пути будущего. В этом именно заключается его величайший подвиг, который кажется каким-то странным, необыкновенным, даже невероятным для того темного рабского времени».* В действительности, в «подвиге» Паисия нет ничего ни странного, ни необыкновенного, ни невероятного. Таким он может казаться только в том случае, если его рассматривать вне пространства и времени, вне увязки со всею окружавшею его обстановкой и, в частности, вне увязки с теми социальными сдвигами, которые к середине XVIII в. переживала болгарская национальная действительность в своих наиболее активных социальных слоях, вне нарастания и подъема национальной буржуазии в обстановке разлагавшегося феодализма и наступавшего капитализма, т. е. если рассматривать «подвиг» Паисия только как его личное дело, ворвавшееся в жизнь болгарской национальной культуры и общественности в обстановке «темного рабского времени» вне воспитавшей этот «подвиг» определенной социальной среды и ее идеологических устремлений.

Не отрицая значения инициативной роли Паисия, как автора агитационно-пропагандистского труда, «Истории славеноболгарской», сыгравшей стимулирующую роль в истории классовой борьбы у болгар, давшей впервые на своих страницах четкую формулировку передовых лозунгов национальной буржуазии, вступавшей на путь активной борьбы со своим конкурентом — объединенными силами греческой национальной буржуазии и полуфеодальной бюрократии угнетающей чуженациональной власти, — значение Паисия, как автора «Истории», мы расцениваем, прежде всего, как первое выступление в его лице на идеологическом фронте новой социальной силы, выросшей национальной буржуазии, достаточно к тому времени уже окрепшей и хорошо материально и идеологически вооруженной для того, чтобы смело бросить вызов своему классовому противнику и вступить с ним в открытый бой сначала на фронте борьбы за духовную независимость, а затем и на фронте борьбы за независимость политическую.

Паисий — это голос новой социальной силы, выросшей в национальных недрах болгарского народа и через Паисия мобилизующей боевые национальные силы для борьбы за свои классовые интересы. В этом заключается основная сущность инициативной роли Паисия и его идеологического служения. Этим же определяется и его значение как в истории болгарской культуры и просвещения, так и в истории всего болгарского национально-освободительного движения. Такое понимание значения «подвига» Паисия гораздо полнее, гораздо глубже и значительнее и гораздо более отвечает подлинной исторической действительности, чем то значение, о котором говорит историк болгарской литературы, ограничивая свое понимание Паисия рамками его личного «подвига», который при такой постановке проблемы представляется ему естественно чем-то странным, необыкновенным и даже невероятным в обстановке «темного рабского времени». Задача исторической науки не утверждать «странность, необычайность и даже невероятность» событий и становиться пред ними втупик, а вскрывать их кажущуюся странность и тем самым помогать их правильному истолкованию.

Как исторический труд, «История славеноболгарская» Паисия не представляет собою сейчас никакой научной значимости. Ее автор не обладал необходимыми для историка данными. Поэтому и оценивать работу Паисия как научный труд не приходится.

---

* Там же, стр. 253.

Его идеализация исторического прошлого болгарского народа, ошибки в хронологических датах и в изложении событий, искажение фактов, вымышленные подробности, некритическое отношение к источникам, путаница в именах и событиях, старая летописная концепция происхождения отдельных народов, в том числе и болгарского народа, отсутствие элементарного прагматизма в изложении исторических событий, скованность мышления рамками церковно-религиозной традиции, верований и предрассудков и пр. и пр. — достаточно характеризуют труд Паисия. Но это нисколько не снижает ни социальной, ни политической значимости труда Паисия для своего времени, как агитационного памфлета, направленного против эксплоататоров и насильников болгарского народа в целях борьбы за национальное самоопределение и открывавшего собою первую страницу болгарского национального возрождения.

в) О языке «Истории» Паисия

Язык Паисия — своеобразный искусственный язык болгарской письменности конца XVIII и начала XIX в., когда народный язык еще не успел приобрести прав гражданства в культурном обиходе болгарского народа и его письменность в смысле языка еще была крепко связана старыми церковнославянскими традициями. В основе своей язык Паисия — простой болгарский народный язык юго-западного диалекта, но структурно, т. е. в своих грамматических формах, в лексике и в правописании, он в значительной степени обезличен привходящими в него сторонними элементами: церковнославянским, русским и сербским. Язык этот не создан Паисием: по общему своему складу это — язык окружавшей Паисия литературной атмосферы, т. е. язык современной болгарской письменности XVIII в. с преобладанием в ней в отдельных случаях то церковнославянского и сербского элементов, то церковнославянского и русского. Такого же характера был и язык сербских и русских источников XVIII в., которыми пользовался Паисий, работая над своею «Историей». Преобладающим, однако, привходящим элементом в язык Паисия, на ряду с церковнославянским, является не сербский, а русский элемент, который, начиная с Паисия, в дальнейшем развитии болгарского литературного языка находит себе в нем все более и более широкое место.

В «Послесловии» к своей «Истории» Паисий говорит: «От руски речи прости обратих на болгарски прости речи и словенски». Несколькими строками ниже в том же «Послесловии» Паисий пишет: «Не учих се ни граматика, ни политика никако, но простим болгаром просто и написах: не бист мне тщанием за речи по граматика слагати и слова намещати, но совокупити наедно сию историицу». О какой «грамматике» в это время в Болгарии могла итти речь? Только о грамматике церковнославянского языка русского или сербского извода, который был тогда языком болгарской письменности, потому что о грамматике живого болгарского языка тогда не могло быть еще и речи.

Таким образом язык Паисия в основе своей — не церковнославянский язык, а «простой», т. е. живой болгарский язык с привходящим в него церковнославянским или, как он выражается, «словенским» элементом. Это — «простой» язык в том смысле, что он не скован строго формальными грамматическими требованиями официального языка тогдашней письменности, но представляет собою язык, рассчитанный на доступность пони-

манию трактуемого автором предмета простого, т. е. мало искушенного в грамоте читателя и слушателя.

В 1871 г. проф. М. С. Дринов писал о языке Паисия: «Язык Паисия смешан с церковнославянскими словами и выражениями. Эти архаизмы, однако, такого рода, что ни в малейшей степени не затрудняют и самого простого читателя. Я полагаю, что даже и бесписьменный болгарин легче понял бы этот язык, нежели наш нынешний, яко бы народный, письменный язык».*

Характерная особенность языка Паисия заключается в том, что в нем параллельно и произвольно функционируют формы болгарского живого языка и формы русско-церковнославянского или славянского языка. Так, например, Паисий безразлично употребляет старославянскую синтетическую форму инфинитива на *-ти* и рядом с нею характерную для современного болгарского языка аналитическую форму инфинитива: «и желаете *разумети* и *знати* известно заради своего болгарского рода»; «кои любите *знати* за свой род»; «но се учат *читати* и *говорити* по-гречески»; «не может всяк человек *имети* они книги и *читати* и *помнити*», и т. п.

Параллельно с этим Паисий говорит: «и вам потребно и полезно ест *да знаете* известно деяния отец ваших»; «и повелел Уалент болгаром *прити* Дунав в Тракию и *да се населят* покрай Дунав. . . и *да чувают краина*»; «хотели болгари да *поставят* другаго царя»; «Борис молил царя Никифора греческаго *да* му *даде* помощ», и т. д.

Во-вторых, в «Введении» к «Истории», заимствованном из русского текста Барония, встречаются старые формы 2 л. наст. вр. ед. ч. на *-ши*: *будеши, возможеши, хощеши* и т. п.; в основной же части своего труда Паисий обыкновенно употребляет новые болгарские формы на *-ш*: *наречеш, четеш, срамиш, думаш, оставляш* и т. п.

В-третьих, на ряду с архаичными формами аориста: *изнемогоша, падоша, писаша, оставиша, биша* и т. п. (преимущественно — в «Ведении»), у Паисия преобладают сложные глагольные формы прош. неопр. вр.: «дань *взимали*»; «свои дъщери *давале*»; «перво они се *кръстиле*»; «земля *освоиле*», и т. п.

В-четвертых, рядом с формами: *имеят, имеют, имеял, имеяли*, у Паисия встречаются аналогичные болгарские формы от той же, но стяженной основы: *имат, има, имал, немат* (или нямат) и т. п.

В-пятых, в большинстве случаев Паисий употребляет форму 3 л. мн. ч. наст. вр. от вспом. глагола есмь (болг. съм) *-са*: «како *са* исперва поживели»; «или не *са* имали болгари царство»; «защо *са* болгаре прости и нема от них много торговци и книжници»; «но *са* повече от них прости ораче»; «но они праведни праотци сви *са* били землоделатели и *овчаре*»; «не *са* били наши болгарски царове и патриархи и архиереи без летописни книги. . . и имали *са* истории», и т. д.

В-шестых, на ряду с архаичными для болгарского языка местоименными формами: *его, ему, их*, Паисий употребляет обычные для современного болгарского языка формы: *го, му, ги*. Например: «нарекли *го* силни Стефан, и имеют *его* за светаго»; «пустили *го* греци внутр града»; «разбил *его*»; «заточили *го*»; «и помолил *го* да *му* прати человеци скришом да *его* провадет до Цариград»; «напали *ему* насреща болгари»; «отрезали *му* нос»; «заповедал *ему* пребивати верно»; «не смеял никой да *му* се противи»; «съсекли *их* болгари»; «привели *ги* у Цариград»; «когда одолевали *их* греци и хотели да *их* покорят»; «но не можил да *ги* покорит», и т. п.

---

* Период. спис., год. I, кн. 4, Браила, 1871, стр. 14—15.

В-седьмых, язык Паисия характеризуется разнобоем в образовании падежных форм: «от *болгарскаго езика*»; «от *гречески език*»; «обретает се в *рукописних книги*»; «обретает се в *гречески стари отечницы рукописни*»; «ради *делбоки дебри* и *высоких хълмов*»; «по *различних места*»; «преставил се в *вечною жизн*»; «вси дивили се на красоту и возраста *Константинову*», и т. п.

В-восьмых, такой же разнобой наблюдается в языке Паисия и в употреблении так называемых кратких и полных форм прилагательных: *московская* земля, *греческая* политика, грамматика *греческая*, *море балтийское*, *архиерейское* правило, племе *царское*, книги *словенские*, *московска* земля, *сербска* и *словенска* книга, *турска* помощь, *богоугодно* и *светое* житие, *болгарски книги*, букви *словенски* и т. п.

Кроме отмеченного выше, язык Паисия пестрит характерными для живого болгарского языка диалектизмами, а также турецкими, греческими, сербскими и русскими книжными лексическими заимствованиями. К числу последних у Паисия относятся: *персона*, *генерали*, *барони*, *церемонии*, *привилегии*, *политика*, *копие* (болг. мъздрак) и др.

В позднейших списках Паисиевой «Истории» встречается уже больше новоболгарских форм и выражений, в том числе и характерные для живого современного болгарского языка членные формы, отсутствующие как в первооригинале «Истории», открытом Йорданом Ивановым, так и в более старших списках. Отсутствие, однако, научного критического издания текста «Истории» Паисия весьма затрудняет более детальное изучение его языка.*

По характеристике проф. Б. Пенева, там, где Паисий пользовался русскими источниками, — а главными его источниками были, именно, русские, — он отразил в своем языке особенности русского церковнославянского языка; там, где он пользовался староболгарскими или среднеболгарскими источниками, он удержал некоторые их языковые особенности; а когда автор вносит в исторический рассказ свои личные поправки и дополнения или же выступает с наставлениями своим соплеменникам, он невольно обращается к речевым средствам народного языка. Но повсюду речь его ясна, понятна и выражает определенную мысль, доступную и для самого простого читателя или слушателя. «Это зависит, — говорит Б. Пенев, — не столько от внешних, чисто грамматических свойств этой речи, сколько от ее внутренних качеств, которые отличают стиль Паисия. На основе данного языкового материала Паисий строит особенный, во многих отношениях оригинальный стиль, который, в сравнении, например, со стилем дамаскинов, содержит более богатые формы для литературного выражения, более соответствующие духу зарождающейся новой литературы. . .» **

Характерную особенность стиля Паисия составляет его л и р и з м. Там, где он бичует «отцеругателей», которые отрекаются от своего родного языка и своей народности и переходят на сторону греков, или там, где он говорит о русских и сербах, легкомысленно высмеивающих простоту и некультурность болгар, игнорируя общеизвестные заслуги болгарского народа в деле культурного развития всех славянских народов, в его стиле звучат сатирические ноты. Там, где он рисует мрачные страницы исторического прошлого своего народа, гибель независимой болгарской национальной государственности и страдания

---

* Б. П е н е в. История. . ., II. София, 1933, стр. 289—293.
** Б. П е н е в. История. . ., II. София, 1933, стр. 293.

двойным чуженациональным гнетом, его стиль носит на себе печать элегизма.

С другой стороны, так как автор «Истории» предназначает свой труд не только для простого болгарского читателя, но также и для массового слушателя, он нередко пользуется в своем изложении некоторыми ораторскими приемами в целях оживления своего повествования, возбуждения большей заинтересованности в слушателях рассказом, поддержания постоянной тесной связи между автором и аудиторией. В этих целях он нередко строит свое повествование в форме вопросов-обращений к слушателям, на которые сам же дает ответы. Такой способ изложения придает ему известную живость и динамичность. В этих же целях Паисий нередко в наиболее интересных местах своего изложения, желая сосредоточить на данном материале особенное внимание своего читателя и слушателя, перемежает свое изложение вставными репликами-обращениями к читателю: «зри деяния их, читателю, и познай истину»; или «внемли зде опасно, читателю!»; или «зри, коликая полза от истории!», и т. п. Паисий любит иногда вставить в свое повествование ту или иную сентенцию общего характера, вроде, например: «никому бо дарова се долго жити» или «сами собою умудрити се не можем: кратки бо сут дни жития нашаго на земли» и т. п. С тем, чтобы подкрепить свое утверждение, Паисий любит иногда привести цитату из того или иного источника, сослаться на суждение или высказывание по тому или иному поводу того или иного исторического лица или писателя. Например: «Зри, коликая полза от истории! Вкратце то изявил Василия кесар восточни сину своему Лъву Премудрому. Увещавает его, глаголя: „Историю, рече, древних читати на престай. Тамо бо без трудов то обрещеши, яже инии много трудиша се“»; или: «Глаголет Теофан летописец: „Егда убо болгари с великою силою на Кесара приидоша, и изволил примирити се и обещал се на всякое време дань даяти им, аще и велика срамота тогда била римскому царство“».

Для того чтобы поддержать в сознании читателя нить повествования, прерванного тем или иным отступлением или тою или иною вставкою, Паисий в таких случаях, возобновляя свой рассказ, говорит: «паки пойдем на первая повесть», или «паки окончаем повест», или «яко же рече се исперва», или «яко же прежде рече се» и т. п.

Наконец, характерным для стиля Паисия является союз *и*, которым он любит начинать предложение: «*И* безчисла человеци изгинали в оно дело»; «*И* населили се болгари на тая земля»; «*И* послал посли царю Леву»; «*И* во время то егда царствовал Муртагон в Болгарию, пришел Методия в Търново», и т. п.

Указанные стилистические средства, которыми пользуется Паисий, органически вытекая из его мышления, из эмоционального тона мышления, как это говорит проф. Б. Пенев, придают его речи значительную живость и движение. Эта речь, несомненно, открывала широкий простор для чувства и мысли простого читателя и слушателя, заставляла его на многих местах задумываться, искать ответа на те вопросы, которые ставил ему Паисий, и чувствовать себя сроднившимся с автором «Славеноболгарской истории». Вопросы и ответы, повторения, сентенции и обращения делают Паисиеву речь вполне непосредственной и индивидуальной, говорят о живо чувствующей и отзывчивой душе. За выражением стоит сама личность автора, и поэтому можно сказать, что в данном случае воздействует не только непосредственно выраженная мысль, но и личность, выявляющаяся в живом слове.*

* Там же, стр. 302.

г) Паисий и болгарское «Возрождение»

«Начиная с Дринова, — говорит проф. Ив. Д. Шишманов, — Паисий считается первоисточником, первопричиной, единственным инициатором, родоначальником болгарского возрождения.*

«Что в этой оценке, — говорит проф. Шишманов, — имеется и много преувеличенного, не удивительно, потому что недавно так же смотрели и на шефа итальянского возрождения — Петрарку. И он долгое время считался единственным творцом итальянского возрождения. Сейчас, напротив, многие утверждают, что ренесанс наступил бы в Италии и без Петрарки, как и реформация совершилась бы и без Лютера, и французская революция вспыхнула бы без Дантона и Робеспьера. . . Личность в Италии [к тому времени] уже настолько выросла, настолько созрела, что и без Петрарки нашла бы в своем внутреннем напряжении выход, чтобы выйти из магического круга средневековья. . . Так же точно надо смотреть, — говорит проф. Шишманов, — и на роль Паисия в нашем возрождении. Паисий в действительности — не первопричина нашего ренессанса. Не он создал условия, которые, вообще, создали возможность пробуждения болгарского народа. . ., но без его страстного темперамента, без его особенной эмоциональности (которая отражается и в характере его стиля, то лирическом, то сатирическом и элегическом, и в его аргументации), без его воображения, его прозорливости, без его оптимизма и веры в народ, без его восхищения национальным прошлым наше возрождение никогда не совершилось бы таким темпом и в такой колоритности. Великий человек («герой») потому и велик, — замечает проф. Шишманов, — что он видит дальше других и хочет сильнее других. И в этом смысле Паисий — герой и великий деятель. Он видел быстрее и дальше других, в каком направлении развивается его народ, и искал сильнее других средств для этого развития. Поэтому он и начертал ему в своей „Истории“ ту обширную национальную программу, которая должна была быть выполненной постепенно, по этапам, в течение века и закончиться политическим освобождением Болгарии. По характеристике проф. Шишманова, Паисий — родоначальник и эволюционного и революционного течений в процессе болгарского исторического развития. От него идут, с одной стороны, Софроний и Неофит Рилский, с другой — Неофит Бозвели и Георгий Сава Раковский».**

По своим методологическим установкам покойный проф. Шишманов, один из крупнейших болгарских ученых филологов, литераторов и фольклористов, был идеалистом-эклектиком. Он не говорит ясно и четко о том,

---

* Ив. Д. Шишманов. Увод в историята на българското възраждение. Сб. «България 1000 години», стр. 287 и сл. Автор имеет в виду известную статью проф. М. С. Дринова — «Отец Паисий, неговато време, неговата история и учениците му», напечатанную в 1871 г. в браилском «Периодическо списание» (год. I, кн. 4, стр. 3—26). Для иллюстрации господствующих в болгарской литературе воззрений на Паисия в том именно смысле, как их характеризует проф. Шишманов, назову здесь два имени. Автор «Българска литература» Б. Ангелов говорит: «Идеите и духът на Паисия приготвят почва и създават атмосфера, посред които израстват дейци от калилото и величина на Софрония Врачански» (ч. II, 1924, стр. 21); проф. Б. Пенев в своей «История на новата българска литература» (т. II, София, 1933, стр. 205) говорит о Паисие, что хотя образование его было скудно и односторонне, «той успява да напише една книга, която извършва преврат в съзнанието на българите. . .»

** Ив. Шишманов. Увод в историята на българското възраждание. Сб. «България 1000 години», стр. 288 и сл. Софроний, известный под именем Софроний Вра-

на какой же основе, в конце концов, выросли и итальянский ренессанс, и реформация, и болгарское возрождение во главе с Паисием; чем обусловливается непременность исторического процесса и рост личности, выступающей затем в роли его активного фактора, и пр. Но характеристика исторической роли, значения и места, занимаемого Паисием в истории классовой борьбы у болгар, данная проф. Шишмановым и взятая сама по себе, вне идеалистического эклектизма автора, приблизительно соответствует исторической действительности, хотя и нуждается в научном уточнении и обосновании, чего не дает Шишманов.

«В истории нашего возрождения, — говорит историк болгарской литературы проф. Б. Пенев, — Паисий представляет собою первую крупную личность, которая выступает с ясным, определенным сознанием народности, к которой она принадлежит, с сознанием духовного состояния, в котором эта народность находится, а также с сознанием тех средств, при помощи которых она должна возродиться („да се пробуди")». Паисий, как говорит автор, живо чувствовал бедствие своего народа. В этом отношении он напоминает собою тех отзывчивых поэтов, которые одарены развитым до болезненности национальным чувством и которые родятся только в эпохи великих народных бедствий. Паисий чувствовал страдания своего народа и при том гораздо глубже самого народа — так сильно он его любил, чувствовал горькие обиды, которые наносили болгарскому народу греки и сербы, считал его унижение своим унижением. Один из немногих возродителей нашего национального духа, он считал неотъемлемым долгом понести и искупить унижение и страдание всего народа. В «Послесловии» он с трогательною наивностью намекает на интимнейший мотив, который заставил его написать историю болгар: «По мало снедаше ме ревност и жалост по рода своего болгарского. . .» Как много говорит здесь одно единственное выражение «снедаше ме» (т. е. угрызала меня), и с какою непосредственностью оно раскрывает национальное чувство Паисия! Его «ревност и жалост» были столь сильны, что никакие препятствия не могли отклонить его от твердого намерения воскресить прошлую славу народа, написать его историю, как сказано в заглавии, «на ползу роду нашему болгарскому».

«Тако аз презрех свое главоболие, яко за много време страдах, тако и утробою болех вельми — и то от желание много, що имеях, презрех». И здесь мы видим ту же искренность, ту же непосредственность, которые говорят очень много о содержании Паисиева чувства, раскрытого не только непосредственно через выражение, но и в его тоне: «И то от желание много, що имеях, презрех». Паисий не мог бы выразить более наивно и более искренно свое интимное отношение к болгарину. Такое же отношение он раскрывает и в знаменитом обращении к своим соплеменникам в начале «Славеноболгарской истории»: «Аз излиха поревновах по рода и по отечество болгарское, и много труд сотворил собирати от различных книги и истории, дондеже собрах и совокупих деяния рода болгарского в книжицу сию. Ради ваша полза и похвала вам написах, кои любите свой род и отечество болгарское, и любите знати за свой род и език!»

чанский (1739—1815), автор «Автобиографии» и других сочинений; Неофит Рильский (1793—1881), по характеристике историка К. Иречека, — один из деятелей эпохи болгарского возрождения, «патриарх болгарских педагогов и ученых»; Неофит Бозвели (1780/1783—1848) — один из вождей борьбы за церковную независимость, умер в тюрьме; Георгий Стойков Раковский (1821—1867) — ученый, писатель, публицист, революционер.

Национальное самосознание Паисия, говорит историк, характеризуется глубокою верою в будущее народа. В этой вере и в готовности сделать что-либо для пробуждения забытого болгарского племени заключается его оптимизм, который крепит его волю и энергию и который можно уловить как в его негодовании на то, что болгарин продолжает тонуть в невежестве и равнодушии, так и в его соответственной скорби. Самосознание мотивируется здесь определенным взглядом на историческую действительность, некиим, так сказать, просветленным чувством, в тоне которого мы улавливаем бодрость и веру.*

Что Паисию было присуще непосредственное и искреннее чувство народности, равным образом как и совершенно ясное представление о тех агитационных средствах, действуя которыми можно было, по его мысли, вывести болгарский народ на путь национального возрождения, — все это не подлежит никакому сомнению. Дело, однако, не в том, как чувствовал Паисий страдания своего народа — больше или меньше, чем их чувствовал сам народ; народ их чувствовал, во всяком случае, не менее остро, чем Паисий. Дело совсем и не в том, что Паисий представляет собою тип отзывчивого поэта, одаренного развитым до болезненности национальным чувством, подобные которому «приходят только в эпохи великих народных бедствий» и пр.; поэты родятся, конечно, в разные эпохи народной жизни: и в эпохи народных бедствий и в эпохи народных радостей. Дело в том, что Паисий, как писатель и гражданин, родился в атмосфере уже выросшего в известных, ведущих на данном этапе развития народной жизни слоях болгарского общества, чувства национального сознания, которое диктовало наиболее передовым, наиболее активным и чутким его представителям определенные методы агитационного действия, в данном случае — в форме исторического памфлета.

Паисий знаменует собою начало национально-освободительного движения у болгар, а та популярность, которою была встречена его агитация в широких народных массах, лучше всего говорит о том, что уже в конце XVIII и в начале XIX в. в это движение были втянуты и национальные «низы», больно задетые тяжелым кризисом разлагавшегося феодализма.

В исследовании дела Паисия крупнейший историк болгарской литературы, проф. Б. Пенев поставил эту замечательную в истории болгарского народа личность головою вниз; мы возвращаем ему его естественное положение и ставим его на ноги. Только в таком положении Паисий встает перед нами во весь рост своей интересной фигуры не только как определенная индивидуальность, наделенная всеми положительными качествами борца за лучшее будущее своего народа, но и как «знамение времени», как показатель глубочайших социальных сдвигов в жизни болгарского общества.

д) Паисий и национально-освободительное движение в Болгарии

Выше мы видели, какою широкою популярностью пользовались труд Паисия «История славеноболгарская» и его автор среди болгарской общественности первой половины XIX в. Об этом говорят 40 дошедших до нас его списков, последний из которых был сделан еще в 1845 г. При этом мы должны учесть, что, кроме известных в науке 40 списков, имеются, несо-

* Б. Пенев, назв. соч., стр. 210—211.

мненно, и списки, пока еще неизвестные, хранящиеся в массе необследованных рукописных собраний, а также и большое количество списков, погибших в обстановке политической анархии, царившей в старой европейской Турции в первую половину XIX в. Во всяком случае, широкая популярность «Истории» Паисия среди болгарских читателей и слушателей говорит, прежде всего, о том, что книга эта идеологически отвечала живым интересам болгарской социальной современности, что она была созвучна ее переживаниям и устремлениям, т. е. что она явилась своевременною книгою, а такою она явилась потому, что автор ее оказался выразителем уже популярных в то время в среде наиболее передовых элементов болгарской общественности идеологических установок. С другой стороны, как всякий передовой идеологически труд, книга Паисия сыграла в свое время в истории болгарской культуры и просвещения роль крупнейшего движущего фактора, давшего сильный толчок массовому пробуждению и развитию классового сознания. Приведем несколько интересных в этом смысле фактов.

Известный болгарский педагог и просветитель, Неофит Рильский (1793—1881) рассказывает о своем отце, который был священником и килийным учителем, что вначале он был ярым грекоманом. Прочитав «Историю» Паисия, он, как говорит Неофит Рильский, стал другим человеком.

Болгарский писатель и выдающийся общественно-политический деятель Петко Славейков (1827—1895) рассказывает в своих воспоминаниях, что в 1842 г., когда ему было 15 лет, он прочел книгу Огняновича — «Житие Алексея, человека божия», и решил посвятить себя монашеству. Но отец дал ему прочесть и списать «Историю» Паисия, и книга Паисия разбудила его сознание. «До сих пор, — говорит Славейков, — я думал однобоко, только о том, как спасти свою душу, а по прочтении этой „Истории“ я поставил себе цель — как спасти свой народ, т. е. как вдохнуть ему патриотизм. Чтение и переписка этой „Истории“ дало другое направление моим желаниям и моей деятельности. . .» Ниже в своих воспоминаниях П. Славейков рассказывает о том, что, переписав «Историю Паисия», вместе с одним своим приятелем они отправились распространять и читать ее по тырновским селам, а когда в 1843 г. Славейков отправился в Свиштовт учиться, «я знал тогда уже, — говорит он, — и болгарскую историю из чтения Паисиевой рукописной истории».

Болгарский писатель Райко Жинзифов (1839—1877) сообщает в своих воспоминаниях о своем друге, известном собирателе произведений болгарского народного творчества, Димитрие Миладинове (1810—1862), что, будучи учителем в различных македонских городах, он рассказывал болгарскую историю не только ученикам, но и взрослым и сам лично изучал болгарское прошлое по «Царственнику», т. е. по «Истории» Паисия. Он имел намерение, как это передает Жинзифов, пользуясь этою книгою, будить национальное сознание у тех болгар, которые забыли свой родной язык и не умели ни читать, ни писать по-болгарски. Для них он начал переводить на греческий язык болгарскую историю. «Он целые ночи сидел над переводом болгарской истории на греческий язык, — говорит Жинзифов, — намереваясь напечатать и распространить ее безденежно по всей Македонии. Издан ли этот греческий перевод *„Царственника“* или нет, — мы не знаем. . .»

Совершенно понятно отсюда и то, что труд Паисия при наличности известной социальной атмосферы в болгарском обществе сыграл стимулирующую роль в деле дальнейшего развития болгарской историографии и

литературы. Так, например, под непосредственным влиянием автора «Истории славеноболгарской» и его труда иеросхимонах Спиридон (ум. в 1815 г.) написал в 1792 г. свой оригинальный исторический труд под заглавием «История во кратце о болгарском народе славенском сочинися и списася в лето 1792».* В своем «Предисловии к читателю» автор говорит: «Аще кому случится вникнути в убогий мой летопис паче чаяния читати или преписовати, молю смиренно, аще обрящет погрешност в нем или противо правого писания, или в граматической силе да не хулит, ниже да укоряет, понеже незнал я художество писанию, и не писал я с таким разумом учити кого или показати художество разума моего и получити похвали: но видевши я таковаго прежде бывшаго славнаго народа, сиреч царскаго и патриаршескаго, аще же и чад апостолских в таково забвение и унижение крайное пришедша, яко ни единому и не толико от простых, но и от ученых людей не знати, и ниже поменуется отнюд царство или патриаршество болгарское в нынешнем веце, того ради сожелал я о своем народе, аще и не учен бех дерзнути и написати во кратце мало да не до конца в забвение будет, и не удивително буди тебе, возлюбленный читателю, понеже я не искуса ради, но люби ради писал. . .»

Проф. В. Н. Златарский считает Спиридона продолжателем Паисия, так как в основном своем замысле, как говорит Златарский, — в желании пробудить национальное самосознание у своих соотечественников путем воскрешения в них памяти славного исторического прошлого — Спиридон идет по стопам Паисия, из чего можно заключить, как предполагает проф. Златарский, что мысль написать историю своего народа у Спиридона явилась в связи с знакомством с трудом Паисия и под его непосредственным влиянием.**

В 1844 г. Христаки Павлович Дупничанин (род. около 1804 г. в Дупнице, умер от холеры 21 июля 1848 г. в Свиштове) напечатал в г. Пеште (Венгрия) свой исторический труд — «Царственник или История Болгарская, която учи от где са болгаре произишли, како са кралевствовали, како же царствовали и како царство свое погубили и под иго попаднали. Из Марвобира латинского, Барония, Иоанна Зонаря, Буфиера французскаго, Теофана греческого, светого Евтимия Терновского, светого Димитрия Ростовскаго и других летописцев собрана».***

По определению проф. В. Н. Златарского, в основе «Царственника» Христаки Павловича лежит одна из компиляций, составленная по Паисиевой и Спиридоновой истории, дополненная по Славейковскому списку

---

* Открыта была в 1868 г. русским славистом А. Ф. Гильфердингом во время его путешествия по европейской Турции, в районе неподалеку от Брегальницы в Македонии. Рукопись хранится сейчас в Гос. Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (IV, № 333). Издана была софийским проф. В. Н. Златарским в 1900 г. (София). Исследования: проф. В. Н. Златорски. Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. Период. спис., кн. LIX, стр. 723; он же. «Предговор» к названному выше изданию (1900, стр. I—LIII); проф. Б. Пенев. История. . ., т. II. София, 1933, стр. 323—351.

** Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. Период. спис., кн. LIX.

*** Подробнее о Христаки Павловиче и его «Царственнике» см.: В. Н. Златарски. Царственникът на Христаки Павлович. Училищен преглед, год. XI, кн. 7, 1907; Д. В. Хранов. За живота и дейността на Христаки Павлович Дупничанин, там же; Х. Значение на Христаки Павлович за културното подигане на българския народ, там же; проф. Б. Пенев. История. . ., т. II (стр. 318—319) и т. III (стр. 547—562). София, 1933. См. также: П. А. Лавров. Одна из переделок истории славяноболгарской иеромонаха Паисия. Тр. VIII Археол. съезда в Москве, т. II, 1895, стр. 253.

1842 г. Паисиевой истории, известному под названиями «Первый тырновский список» и «Второй тырновский список». Этот список компилятивного характера был сделан в 2 экз. в Тырнове Петко Славейковым и Хр. Драгановым. О работе Петко Славейкова над этой компиляцией рассказывает в своих воспоминаниях его сын, Ив. П. Славейков.*

Напечатание Павловичем «Царственника», как говорит проф. Б. Пенев, еще более содействовало популяризации идей Паисия. «Царственник» Павловича, представлявший собою более систематическое, более ясное и общедоступное изложение болгарской истории, был введен в болгарские училища в качестве руководства по болгарской истории. В предисловии — обращении «к единородним моим болгаром» автор говорит, между прочим, о своих соображениях, которыми он руководствовался, издавая свою книгу, следующее: «Те, о любимии мои единородни, излагам вам днес в той книзе «Царственник» названной начало ваших прародителей, от где са они сиреч произишли, и сичкая их деяния, даже до падения их, за да видите вы. . . каковых славных прародителей сте внуцы. . . Сначала наши прародители беха безславни и нищо, а после со своею храбростию стигнаха до весьма высокаго степене славы, как то многу историцы проповедуват. По времени же пак ослабеха, обезславихасе и под иго подпаднаха. Но това от где? От несогласия их: понеже развезаха союз согласия, и разделихасе един на една страна, а друг на друга. И така они со согласием прославихасе, а с несогласием изгубиха свою славу. . .» **

Среди других трудов учебно-просветительного характера тот же автор, Христаки Павлович, в 1835 г. напечатал в Белграде греко-болгарский словарь под заглавием: «Разговорник греко-болгарский за оныя, които желают греческий язык да ся научат, при когото и една сокращена болгарска история приложи ся». Таким образом к своему греко-болгарскому словарю автор приложил краткую болгарскую историю, и сделал это он, конечно, не случайно. Христаки Павлович принадлежал к числу тех передовых людей своего времени, которые понимали огромное значение эллинской культуры и просвещения для болгарского народа, которые видели в овладении культурным наследием эллинизма и в приобщении болгарского народа к мощному культурному эллинистическому движению один из важнейших источников его возрождения. Но, вместе с тем, Христаки Павлович никогда не поступался интересами национального самоопределения и усердно работал в этом именно направлении и как педагог-организатор болгарской школы, и как автор двух учебников: «Арифметика или наука числителна» (Белград, 1833) и «Перва болгарска граматика» (Белград, 1835), и как автор и издатель названного выше «Царственника или истории болгарской» 1844 г. В этом же духе написана и его краткая «Болгарская история», приложенная к греко-болгарскому словарю 1835 г.

Павлович стоял на точке зрения, что школьное учение у болгар должно вестись на болгарском языке, что оно «тамо цавти, где-то се предава на свой язик», и что, изучая греческий язык, нельзя забывать своего родного языка. Повторяя лозунги Паисия, в «Предисловии» к своей краткой «Истории» Павлович говорит: «Но защо да се наречеш грек, о безумне и несмысленне человече? Защо са грецыте по славни ли от болгарете? За това, ще речеш. Но ако те попитам, от где са грецыте по славни? Как ще ми отговориш? От учението. Но кога от учението быва славата, ты всуе именувашсе грек, ако не си учен, и всуе не именувашсе болгарии, ако си учен:

---

* Юбилейный сборник по случаю 50-летия болгарской журналистики, София, 1894.
** Б. Пенев. История. . ., т. II, стр. 318 и сл.; т. III, стр. 552.

защо много убо и Еллада роди волове, много же и Болгария философе. . . И разумей що говорим». По убеждению Павловича, только через просвещение Болгария может сравняться с Россией, Сербией и другими просвещенными славянскими странами и стать такою же славною, какою она была и раньше. «Понеже и она е была свободна, — продолжает Павлович, — и она е была царство славно, и она е раждала царие силны и сичкому свету страшны. И за да се увери секой, защо истина говорим, прибавлям вам на край едно кратко сочинение сичкой Болгарской истории, в което, като в едно огледало, може да види секой, как нашата Болгария некога се возвышавала като кедр в Ливана, и как после жалостно паднала, уничтожиласе и обезславиласе, в което безславие лежи и до днес ожидавающи повседневно прославлението си, което може да быде само ако процавти, каквото рекох, сичкото учение на болгарский язык. Понеже сичката слава быва от ученито, а ученито тамо цавти, гдето се предава на свой язык. А защо быва това, секой нека го разсуди сам. . .»

По содержанию краткая «История» Болгарии Павловича представляет собою сокращенную редакцию или извод, сделанный автором на основе списков «Истории» Паисия.*

Сильное идеологическое влияние историк Паисий оказал и на «патриарха болгарских революционеров», Георгия Стойкова Раковского (1821—1867). Так, например, в своей исторической монографии «Няколко речи о Асеню първому, великому царю българскому и сыну му Асеню второму», напечатанной в Белграде в 1860 г., возражая против утверждения некоторых, что в Симеоново время Болгария находилась в унии с римской курией, Раковский цитирует главу из «Истории» Паисия о Тырновской патриаршии, по рукописи, находившейся тогда у Мурзакевича, начиная со слов: «Внемли зде опасно читателю, да помниши, в кое време поставили български царие себе патриарха в Терново. . .», и делает такое заключение: «От того-зи памятника ные видимы, чи и в Симеоново время никаква уния с папищаты не была. . .» **О Паисие Раковский говорит как о «приснопамятном родолюбце отце Паисие» *** и утверждает, что «отец Паисий описва твърде добре и ясно в какво отношение е было българское и гръцкое духовенство и в самы неприятельски времена. . .» ****

Давая свой доброжелательный отзыв о «Царственнике» Павловича и говоря о важности «драгоценных памятников», которыми не следует пренебрегать, «но тряба да се стараймы да гы исследовамы с разсъдителны изискания», Раковский еще раз возвращается к «приснопамятному отцу Паисию» и цитирует его «Предисловие к хотящим читатати и послушати написания в историицу сию» целиком от начала и до конца, а затем пишет по адресу Паисия следующие строки: «От изложения всекы види ясно, в какво положение ся находила бедна България в время отца Паисия в 1762, кога владала голяма простота и народный дух был отпаднал, и преудолело было гръкоманство! до кой стъпен е было то възвышено, всекы може да си въобрази, кату сравни наследны времена, то ест, от 1800 до 1837, кога почна векы да гаснее гръкоманство в България и да се възражда народный дух. А днешни му остатки са свидетелство еще живо он-зи пояс българы, кои пишат с гръцкы буквы българскы язык, еще е жив в голямо количество! Такива погърчени и намърсени българи може да види

* Б. Пенев. История. . ., т. II, стр. 316—318.
** Г. Ст. Раковский, назв. соч., стр. 20 и сл.
*** Там же, стр. 29.
**** Там же, стр. 29.

человек отсвен в България еще много и в Влашко, в Плоещ, в Бессарабия и другаде. Та зараза не се е еще изчистила! Благоговейный отец Паисий, ако не е писал по обшырно о тому, то обстоятельства не му са допущали ради духовнаго му чина, но пак доволно е писал, и негова ръкопис е принесла голяма полза приписвана от тогдашны българы. . .» И затем Раковский цитирует, в подтверждение своего утверждения, ряд записей в рукописи, «кои се нахождат на края й писаны от прочетавших ю, да види всекы, с какво усърдие са ю читали българи».*

На Паисия же, как на документальное свидетельство, Раковский ссылается и в том месте своего труда, где он говорит о живых воспоминаниях, хранящихся в народной памяти о царе Асене.**

В начале 40-х годов путешествовал по Болгарии известный в то время болгарский просветитель и публицист, имевший базою своей деятельности г. Смирну, основоположник болгарской журналистики, Константин Фотинов (1787—1858). Целью его поездки было привлечение вспомоществователей для издания намечавшегося им тогда географического пособия, которое было затем напечатано в 1843 г. в г. Смирне под заглавием: «Обще землеописание, накратко за сичката земля, преведено от греческий на словено-болгарский язык, умножено же с распространением и прибавлением многообразных потребных областей и сега перво на свет издано трудом Константина И. Фотинов». — В г. Стара-Загора ему попался в руки список Паисиевой «Истории», так называемая «Старозагорская переделка» 1837 г., хранящаяся сейчас в библиотеке местной женской гимназии. Фотинов заинтересовался трудом Паисия и 16 дней ждал, пока сделают для него копию с этого списка. Труд Паисия, несомненно, оказал на него известное влияние, которое нашло свое отражение в его журнале «Любословие. Литературно-научно списание», пробный номер которого вышел в 1842 г., а самый журнал издавался в 1844—1846 гг. Так, например, в статье «Народ и язык», напечатанной в этом журнале в 1844 г. (стр. 28—29), Фотинов жалуется на то, что болгарский язык находится в пренебрежении, и обращается с укоризною к тем болгарам, которые стыдятся его. Некоторые, как говорит он, дошли до того, что гнушаются его и считают большим унижением и срамом для себя, если произнесут его своими устами или проговорят на нем. «О богосозданный и ты, каквото и другите языцы, языче. . . гнусат се от тебе тызе, които им ги направи, срам ги е да те проговорат, защото си раздърпан [исковерканный] простак, а не гражданин и политичен. . .» Кроме того, статья, помещенная в том же году в журнале «Любословие» (стр. 4 и сл.), под заглавием «Понятие (познание) за древност (старост) словенска», в первой своей части местами представляет собою переделку Паисиева рассказа.***

Под влиянием Паисия болгарский писатель и драматург Добри Войников (1835—1878) напечатал в 1861 г. в Вене учебник болгарской истории — «Кратка българска история». По собственному его признанию, при составлении своего учебника он черпал, между прочим, материал и из «съчинителя на Царственника» (стр. VII). Влияние Паисия чувствуется, прежде всего, в отношении его к прошлому, в возвеличении этого прошлого в духе Паисия. Кроме того, это влияние сказывается и в изобразительных средствах, которыми пользуется Войников не только в своем учебнике истории, но и в патриотических драмах. Следуя Паисию, он пишет, напри-

---

* Назв. соч., стр. 44—47.
** Там же, стр. 57 и сл.
*** Б. Пенев. История. . ., II, стр. 319 и сл.

мер, о Батое: «Приказва ся, че когато щял да умре Батой, за друго нищо не му било жяль, освен че не умрял в бой. Това ся види от последныты в живота му думы: „О! Фортуна, великая нуждо! защо мя неостави да си поживея още, та да умра юнашкы на бой с меч в ръка!?“»

Соответственное место в «Истории» Паисия читается так: «Имал велика жалост крал Батоя при смрти, защо не умрел на войска, кайял се и глаголал: „Фортуно велика, и нуждо! защо ми още мало не допусти живот, да умру на войска витезски с меч в руках моих!“» * В драме «Велислава, българска княгиня», напечатанной Войниковым в г. Браила в 1870 г., героиня драмы Велислава говорит о Батое: «На славния Батая, при смъртни часове, не му е било жал за друго, само защото не умирал на бой с оръжие в ръка. Народът ни още и до днес споменува последните негови думи: „Не умирам юнашки на бой!“» (д. IV, явл. VI, стр. 81). В драме того же автора «Стоян войвода» умирающий воин Боян восклицает: «Ах! умирам, брате, отивам. . . нъ с жялост голяма. . . защо че не умирам на бой юнашки. О безмилостна смърте. . . Защо не мя пребра с време. . . заедно с моите братия. . .»**

Как видели мы выше, «История» Паисия вызывала в читателях известное национальное воодушевление и подъем патриотических чувств, которые находили соответственное выражение в приписках на рукописных списках «Истории». Среди читателей Паисия попадались и поэты, которые выражали свое чувство в стихотворной форме. Такая приписка имеется, например, в так называемом Свиштовском списке «Истории» Паисия, сделанном в 1842 г. в г. Свиштове некиим Василием Станковичем. Приписка, под заглавием «Похвала на древныте болгари и на отечеството им», принадлежит авторству самого переписчика «Истории». По примеру Паисия, автор прославляет в своем стихотворении минувшую болгарскую славу:

Болгария славна слава приемаше,
в старите времена чести добиваше.
От сичкыте царства малы и велики,
които славяха нейныте прилики.
Придобиха имя старыте й чада
славено болгари заради победа. . .

Затем, автор рассказывает о том, что Фракия и Мизия, а вместе с ними и Болгария находились под покровительством бога Марса, в виду чего «людете, що са раждат тамо, наред са юнаци от местото само». Автор проводит в своем стихотворении мысль, что болгары — самый героический и самый прославленный народ в истории, при этом они великодушны и славятся своими нравственными добродетелями. В качестве одного из многих их преимуществ автор отмечает то, что они первые приняли крещение:

Като изтребиха многобожието,
начеха да искат просвещението,
за да го воведат по своите места.
Мусыте викнаха от нихныте уста.
На славенский язык букви сочиниха,
книги приведоха, школи соградиха. . .***

Одним из первых учеников и последователей Паисия был известный в истории болгарской литературы автор «Автобиографии» Софроний,

* См. текст «Истории» (изд. Йордан Иванова, стр. 17).
** Проф. Б. Пенев. История. . ., т. II, стр. 321 и сл.; 388 и сл.
*** Проф. Б. Пенев. История. . ., т. II, стр. 309 и сл.

епископ Врачанский (1739—1815). Это — тот самый поп Стойко Владиславов, который в 1765 г., в г. Котеле сделал первый список «Истории» Паисия с рукописного оригинала автора. Познакомившись лично с Паисием и его «Историей», Стойко Владиславов, как говорит проф. Б. Пенев, стал вводить в свои произведения, которые он писал под влиянием церковно-религиозных проповедей, новые элементы просветительного и патриотического характера. Эти новые элементы дают нам возможность проследить отчасти постепенный переход литературы от старой к новой. В одном Софрониевском сборнике, писанном в Видине в 1802 г., мы встречаем «Слово», в котором автор говорит, между прочим, о невежестве болгар. Хотя «Слово» это и составлено по образцу дамаскинских Слов, по стилю и духу оно напоминает собою до известной степени Паисиеву проповедь. «Оле неразсудност болгарская и големая глупавина! — восклицает Софроний. — Потемнели и померкнали от пианство и не хочут да са мукает, и да са потрудят да приведут едно мудраго даскала и учителя да научат чадата своя на мудрое книжное учение да са вразумят и да са просветят. . ., ами ходят като слепыи у темнина. О глупавый и неразсудный человече! Защо си разносиш стоката твоя гдето не е потребно. . . За това отворете очите и ум ваш, о болгаре, чада моя любезная, и разумейте и разсматрите разумно, и помыслите сас ум ваш и вижд, що чините; така ли чинат другите языци. . . безумне болгаре. . . Я разсмотрите, о роде болгарский, кой другый язик тако глупав, и неучен, и под иго покорен толкова, и на многи языци поработен? . . Я виждте греците. . .» И как Паисий, Софроний признается, что его снедает ревность, когда он видит бедствия своего народа: «Та ма яде ревност и скорблю о вас и о чаде вашем».*

Паисиевцем по своим идеологическим установкам был и ученик Софрония, впоследствии крупнейший болгарский литератор 30-х годов и, начиная с 1838 г., один из наиболее активных борцов с греческой патриаршией и фанариотским духовенством, Неофит Бозвели (1780/1783—1848), автор, между прочим, двух литературных произведений, оставшихся в рукописях: «Мати Болгария», напечатанного впервые в 1874—1876 гг. в браилском «Периодическо Списание» (кн. IX—XII), и «Просвещенный европеец, полумершая Мати Болгария и сын Болгарии», исследованного впервые в 1901 г. проф. Ив. Д. Шишмановым в «Сборнике за народни умотворения» (кн. XVIII).

«Премилии ми горки рожби, — обращается мать к своим детям, — че дали вашата горка, изпаднала, прожалена майка не е била някогаж като другите народни майки славна и почтенна? . . И вас е милата ви горка майка в по-велик народ народила. . . Всякогаж всякакви повести и летописи внимателно прочитайте и издирвайте в них за вашите си прадеди и познайте они какови са били, и ви какови сте. . . Известно разумейте и познайте, на кой край сте създадени и на кой изпаднали и от кои причини се лутате и умутавате в тартаромрачното невежество, в суеверното заблуждение и услепление. . . Завещавам ви матерски да се пазите весма внимателно от садукеофарисейскаго грекофатрическаго кваса, който ви е докарал в туй достоплачевное состояние». Сын отвечает матери: «Премилая ми стара майко! Според каквото ни убаждат нашите царственици, на тогова лукаваго духа лести, злоби и гордости съсъдите. . . смразили още в онуй време нашите прадеди. . .»**

---

* Проф. Б. Пенев. История. . ., т. II, стр. 313 и сл.
** Там же, стр. 314 и сл.

Один из наиболее ранних болгарских стихотворцев XIX в., Константин Огнянович (род. в 1798 г.), серб по национальности, напечатал в 1833 г. в г. Будиме (в Венгрии) стихотворное произведение «Житие св. Алексия, человека божия». В «Предисловии» к своему сочинению, останавливаясь на причинах бедственного положения болгарского народа, Огнянович видит их, прежде всего, в небрежности фанариотского духовенства, которое игнорирует просвещение народа. С другой стороны, причину того же бедственного положения болгарского народа автор видит в том, что просвещение трудно проникает в среду болгарского народа, так как многие образованные болгары отрекаются от своего народа только потому, что он несчастный и невежественный народ. «Като безумни гнусатсе от своего рода, языка и имене, аки бы им име болгарин безчестие приносило», — говорит Огнянович. — «Но ако бы вси народи чрез нещастие своего рода язык свой и име променували, то бы вси беднейши были и вечно бы презрение заслуживали». В духе Паисия Огнянович укоряет болгар, которые отказываются от своего рода, указывает им в качестве примера на греков, которые с гордостью называют себя эллинами и заботятся о своем народе; указывает им также на русских, сербов, чехов, поляков, «кои от славенского народа происходят, явно и с высокий глас проповедуват, как су потомцы храбрейшаго и славнаго народа. А вы що сте, о болгари! Еда и вы несте потомцы того же истаго народа, коего су росси, серби и прочи? И не ли е срамота да се стыдите славнейшаго имене? Найпаче тряба да се хвалите и поносите как сте сродни с прочи народи славенскаго потомства, кои су днес в цяла Европа и с слово и с дело славии, кроме вас, болгаров. които сте со все назад останали. За то и пытам и с высокий глаз выкам: „О народе, ще ли и в Болгария да возсия някога благодатна луча премудрости? Обаче аз изнемогавам духом и слезы ми низ лице течат, защо видим на всекаде противност. . .“» *

Автор обращается с призывом к болгарам: «Желаем, — говорит он, — да се собудите веднощ от сон невежества и возлюбите просвещение и образование душ ваших. . . и будете украшение и слава отечества вашего. Но о увы! Ще ли то скоро да буде? Ще ли някой и в Болгария да возсия благодатне духа премудрости? В Болгария, кажем, кое е отечество Ваше, кое е някога славно било, коего вы обаче днес стыдите, какво що видех многих да се отричат от това име Болгарин? Защо? За това, защо студеност нихнаго сердца не позволява им да любят свое отечество най-выше — из тая причина, що е непросвещенно, глупо, нещастно и бедно».**

Таким образом в культурной и политической жизни болгарского народа, начиная со второй половины XVIII в. и особенно в начале XIX в., Паисий со своею «Историей славеноболгарской» сыграл крупную идеологическую роль организующего фактора в наиболее культурных слоях болгарского народа. В этом именно смысле Паисий у болгар является зачинателем того широкого движения на идеологическом фронте, выросшего в недрах национальной буржуазии в обстановке поднимавшегося капитализма, которое

---

* Б. Пенев, История. . ., т. II, стр. 315 и сл.

** Б. Ангелов. Българска литература, ч. II. София, 1924, стр. 44 и сл. О жизни и деятельности Константина Огнянова см.: 1) Илия Р. Блъсков. Константин Огнянович (родом сърбин) ревностен деец по нашето възраждане (1833—1845). Училищен преглед, ч. XI, кн. VI, 1906; 2) Ив. Д. Шишманов. Студии из областта на българското възраждане. Сб. на Бълг. Акад. на Науките, кн. VI; 3) Ал. Теодоров-Балан. Сенки, книжовни чертици. Първи стихотворци, ч. I, Бълг. преглед, кн. XI—XII, 1894; 4) Б. Пенев. История. . ., III, 1933, стр. 567—582; 5) Ил. Р. Блъсков. Материали по историята на нашето възраждане. Шумен, 1907.

известно под именем национального возрождения (ренессанса). Заслуга Паисия заключается в том, что он первый в своей «Истории» дал четкую и ясную программу этого движения — борьба за национальное самоопределение на культурном и политическом фронте. Борьба болгарского народа за национальное самоопределение на культурном фронте, согласно программе, сформулированной Паисием, обнимала борьбу за родной язык, за национальную школу и просвещение, за национальную церковь, являвшуюся в исторической обстановке того времени у культурно и политически оттесненной болгарской национальности пока еще единственным организующим, национальным центром в области школьного образования и массового народного элементарного просвещения. Борьба болгарского народа за национально-политическое самоопределение, согласно программе, сформулированной Паисием, обнимала в себе, прежде всего, борьбу за национальную церковь, как национальную политическую организацию в обстановке чуженационального политического гнета, и затем борьбу за национально-политическое раскрепощение от чуженационального феодально-крепостнического гнета.

На осуществление этой программы, считая со дня появления в свет «Истории» Паисия в 1762 г. и до освобождения Болгарии в 1878 г., ушло свыше 100 лет.

На разных этапах этой вековой борьбы в качестве ведущей силы выступают новые и новые передовые социальные слои народа, оттесняющие своего предшественника, захватывающие в свои руки инициативную роль в движении и дающие ему свое новое классовое и организационное оформление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дринов М. — Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му. Период. спис., Браила, 1871, кн. IV, стр. 3—26.
2. Дринов М. — Още няколко бележки за Паисия и за неговата история. Период. спис., кн. XIX—XX, 1886, стр. 134—145.
3. Ofeïcoff. — La Macédoine au point de vue ethnographique, historique et philologique. Philippopoli, 1887, pp. 66—70.
4. Шишманов Ив. Д. — Паисий и Руссо. Денница, год. I, кн. 7—8, София, стр. 353—354.
5. Цонев Б. — Новобългарската писменост преди Паисия. Бълг. преглед, год. I, кн. VIII, 1894, стр. 80—94.
6. Начов Н. А. — Забележка за Паисиевата история. Период. спис., кн. XLVI, 1894, стр. 505—525.
7. Начов Н. А. — Притурка към статията за Паисиевата история. Период. спис., кн. XLVI, 1894, стр. 727—728.
8. Шишманов И. Д. и Начов Н. А. — Забележка за Паисиевата история. Бълг. преглед, год. II, кн. I, 1894, стр. 104—110.
9. Славейков Ив. П. — Една страница от историята на нашето възраждане, или как нашите бащи и деди работяли за пробуждането на народът. Фотинов юбилеен сборник, 1894, стр. 85—90.
10. Лавров П. А.—Одна из переделок истории Славяноболгарской иеромонаха Паисия. Тр. VIII Археол. съезда в Москве, т. II, 1895, стр. 242—243.
11. Теодоров А. — Трем на българската словесност, свезка I, Паиси Хилендарски. История славеноболгарская 1762. Пловдив, 1898, Введение (Увод).
12. Златарски В. Н. — Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. Период. спис., кн. LIX, 1899, стр. 723—757.
13. Руварац Д. — Архимандрит Јован Рајић. Ср. Карловци, 1901, стр. 18—22.
14. Иванов Йордан. — Български старини из Македония. София, 1908, стр. 175—181.
15. Murko M. — Die südslawischen Litteraturen, Teil I, Abt. IX, Die osteuropäischen Litteraturen und die slawischen Sprachen. Kultur d. Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg, Bd. II, Teil IV, Teubner, Leipzig, 1908.

16. Пенев Боян. Паиси Хилендарски. Историколитературна студия. Период. спис., кн. LXXI, 1910, стр. 645—754; также отдельное издание, София, 1918.
17. Йорданов Вел. — Историята на отец Паисий и нейно значение. Бълг. сбирка, кн. V, 1912, стр. 337—343.
18. Цонев Б. — От коя книжовна школа е излязъл Паиси Хилендарски. Славянски глас, кн. V—VI, 1912, стр. 165—174.
19. Юбилеен глас за прослава на Паисия Хилендарски. Однодневная газета, 3 мая 1912 г. «по случай 150 годишницата на Паисиевата история», Цариград, 1912.
20. Шишманов Ив. Д. Паиси и неговата епоха. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. VIII, 1914, стр. 1—18.
21. Иванов Йордан — История славеноболгарская. . ., Введение (Увод). София, 1914. (Здесь же см. библиографию.)
22. Мишев Д. — България в миналото. София, 1916, стр. 283—293.
23. Ангелов Б. — Българска литература, ч. II. София, 1924, стр. 13—22.
24. Златарски В. Н., проф. — Отец Паисий Хилендарски. Бълг. ист. библ., II, 1, 1929.
25. Шишманов Ив. Д., проф. — Увод в историята на българското възраждание. Сб. «България 1000 години», София, 1931, стр. 287—290.
26. Пенев Боян. — История на новата българска литература, т. II. София, 1933, стр. 204—331. (Дополненная редакция статьи, помеченной выше под № 16. Очень ценны здесь критические примечания, стр. 366—391.)

II

СОФРОНИЙ ВРАЧАНСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (1739—1813)

1. БИОГРАФИЯ СОФРОНИЯ ВРАЧАНСКОГО

Софроний Врачанский принадлежит к числу выдающихся болгарских «будителей» — активистов начального периода болгарского национально-освободительного движения, воспитавшихся под непосредственным влиянием пламенного патриота Паисия и его идеологии. Он родился в г. Котеле в 1739 г., в семье местного зажиточного торговца скотом, прасола (джелепин), имевшего центром своих торговых операций г. Стамбул. Светское имя его было Стойко Владиславов.

В своей автобиографии «Житие и страдания грешного Софрония» (в дальнейшем: Автобиография) автор рассказывает о своем детстве следующее: «Аз грешный в человецех родился на село Котел от отца Владислава, а от матери Мариа. И положили первое имя мое Стойко. И като съм был три лета, преставила ся мати моя, и отец мои поял другую жену, що беше люта и завистлива, и родил са нея мужское дете, и токмо свое дете гледаше, а мене все отритваше» (т. е. отталкивала меня, пренебрегала мною).*

Когда мальчику Стойко исполнилось 9 лет, его отдали учиться в местное греческое училище. Начать ранее школьное учение Стойко не мог: «почто повыше болен и немощен бях». В учении Стойко проявил «прилежание и остроумие», но, «понеже у Болгариа не има философское учение на славенския язык», он начал учиться на греческом языке и изучил октоих, а когда начал изучать псалтырь, пришла домой весть, что отец Стойка умер в Константинополе в 1750 г. от чумы, и 11-летний мальчик остался «без отца и без матери». Его взял к себе на попечение, в качестве сына, бездетный дядя, брат отца, и отдал его в обучение ремеслу. Когда Стойке исполнилось 17 лет, умерли один за другим и его дядя и жена дяди. Дядя Стойки, как и отец, умер в Константинополе, где вел, вместе с отцом Стойка, торговлю скотом. Тогда кредиторы («должницы») и компанионы дяди заставили Стойка, как сына последнего, отправиться в Константинополь для того, чтобы собрать там деньги, которые дядя должен был получить с мясников, разбросанных повсюду как в самом Константинополе, так и в Анатолии. С большим трудом и с целым рядом неприятных приключений молодому человеку, вместе с одним компанионом дяди, удалось собрать кое-какую сумму и благополучно вернуться на родину. Но когда подвели здесь счета, то оказалось, что за дядей остается еще долг в 400 грошей. Уплата этого долга была возложена на Стойка, что поставило его в крайне тяжелое положение. В результате Стойко был закован в кандалы и посажен в тюрьму, где просидел 3 дня, пока его родственники собрали некоторую сумму денег и внесли ее в погашение долга.

Незадолго перед этим родственники заставили Стойка жениться, потому что некому было за ним присматривать. В это время молодому Стойке

---

* Цитирую по: д-р П. Н. Орешков. Автобиография на Софрония Врачански. София, 1914, стр. 47.

было 18 лет. Жена его оказалась «мало горделива», и когда над ним нежданно-негаданно разразилась беда из-за долгов дяди, он столько «укорение терпях от жену мою», что решил бросить и свой дом и жену и отправиться по селам на заработки. Когда о намерении Стойка узнали котленские чорбаджии, они задержали его, пообещав ему, что, в виду ожидаемого приезда в Котел архиерея, они попросят его рукоположить Стойка в попы для местной сельской церкви. Действительно, архиерей дал свое согласие посвятить Стойка в попы, за что чорбаджии внесли ему 70 грошей. Но почти накануне посвящения к Стойке явился от архиерея его эконом (казначей), вернул ему 70 грошей и заявил, что нашелся другой кандидат, который внес за рукоположение 150 грошей, и что кандидатура Стойка поэтому отпадает. В безвыходном положении Стойко заявил об этом своим покровителям, которые внесли архиерею дополнительно еще 30 грошей, и 1 сентября 1762 г. архиерей рукоположил Стойка в священники.

Служба молодого грамотного попа Стойка в Котеле протекала в очень тяжелой атмосфере. В своей автобиографии Стойко рассказывает, что большинство попов ненавидело его, потому что он умел читать, а они все в это время были орачи, т. е. пахарями. Так как они были невеждами и необразованными людьми, я, говорит Стойко, по своей безумной молодости, не хотел подчиняться им, а они [в отместку мне] постоянно клеветали на меня архиерею. Сколько раз он лишал меня служебных прав! Архиерей, действительно, меня ненавидел, но гораздо больше архиерея ненавидел его протосингел (заместитель), необразованный и «бескнижный» грек, «понеже, — замечает автор, — то есть вещ природна: учен человек ученнаго люби, и прост — простаго, и пиян — пияннаго. . .» Должность попа Стойко Владиславов исполнял в Котеле в течение 30 лет, вплоть до 1792 г.

В конце 1764 или в начале 1765 г., как мы уже знаем из предыдущего изложения, г. Котел посетил Паисий Хилендарский. Как местный священник, Стойко Владиславов, несомненно, имел с ним встречи, вел с ним беседы по интересовавшим Паисия вопросам и не только прослушал или лично перечел его «Историю», рукопись которой Паисий имел с собою, но и первый из паисиевых читателей и слушателей, насколько мы можем судить об этом сейчас по дошедшим до нас спискам «Истории», снял с нее копию для себя и своих земляков. Это — так называемый Котленский список «Истории» Паисия 1765 г.

Встреча с Паисием сыграла, повидимому, в жизни и в развитии Стойка Владиславова решающее значение, хотя сам он в своей Автобиографии о встрече с Паисием и о переписке его «Истории» ничего и не говорит. Возможно, что под влиянием этой именно встречи в 1775 г. или около этого времени, во всяком случае по окончании русско-турецкой войны 1769—1774 г., Стойко отправляется на Афон и проводит здесь 6 месяцев. В нашем распоряжении нет, к сожалению, никаких данных для суждения о том, что увлекло Стойко Владиславова на Афон и чем он занимался здесь в течение своего 6-месячного пребывания. Можно предполагать, исходя из общей характеристики личности этого плодовитого впоследствии писателя, что его влекли на Афон те культурно-национальные и просветительные интересы, которые впервые разбудил в нем, живом и любознательном молодом человеке, Паисий, и свое пребывание на Афоне он использовал для повышения своей общеобразовательной квалификации. Во всяком случае, по возвращении с Афона на родину Стойко чувствовал себя, повидимому, значительно более вооруженным в смысле опыта и знаний для продолжения своей просветительной работы и посвятил себя, кроме того, учительской и проповед-

нической деятельности, заменяя постепенно в школе и в церкви греческий язык болгарским. «Двадесят години учих децата им книжное учение, — говорит Стойко в своей Автобиографии, — и на всякая неделя и на всякий празник сказувах поучение. . .»

Эти 20 лет в жизни попа Стойка протекли в тяжелой материальной и моральной обстановке, в постоянных преследованиях со стороны турецкой администрации, в тюремных заключениях, в истязаниях и угрозах казнью, с одной стороны, и в постоянных преследованиях со стороны греческого духовенства — с другой. Не будучи в состоянии выносить мучений, с которыми у него была связана жизнь в Котеле, Стойко перешел на работу в Ахиалскую епархию, где получил в свое ведение 12 сел вместе с г. Карнобатом.

Несколько первых месяцев поп Стойко прожил в Карнобате спокойно и успел расположить к себе местное население. Но сюда был назначен начальником полиции некто Сербез-оглу, который имел личные счеты с попом Стойко еще во время пребывания последнего в Котеле. В результате Стойко опять был посажен в тюрьму, с угрозою через несколько дней быть посаженным на кол. Ходатайство населения перед одним любимцем Сербез-оглу и перед его матерью спасло на этот раз жизнь несчастному Стойке, но преследования его не прекращались и дальше, и он, проскитавшись еще несколько лет, решил бросить свое священническое служение и уехать к детям, которые в это время переселелись из Котела на жительство в богатое торговое с. Арбанаси.

О своих злоключениях во время жизни в Карнобате Стойко рассказывает в своей автобиографии следующее:

«И от марта до святая троица седях мирно. Тогива на той ден прииде ферман пак бостанджи-баши да буде [Сербез-оглу], и той час прати слуги и фатиха ме и посади ме у страшная затворка, и держе мя четыри дни нищо мя невреди, почто беше тия дни на Карнобат панаир, и имаше един султан гостянин у дом его, затова не бы му възможно да мя озлоби нещо. Бяхме четворица у една верига кратка (т. е. четверо мы были скованы короткою цепью), не можахме да полегним никак, ами ако полегнеше от нас двоица, а оныя двоица седяха. Дохождаха бостанджии (полицейские) при мене и псуваха ме и думаха: „кои час си поиде султану, тои час хочем напреки на кол да тя нобием, да са научите, како ся узема от бостанджи-баши глуба (штраф) назад, и непущаха при нас едного христианин да приступи". Гледах, като вол, кои час хочут да мя умертвят. На пятыя ден поиде си султану, и като излезе из порты его, той час прииде бостанджий да мя пита, како ти е имя, право скажи! И аз му сказах. Хочеше да мя уземе илам (судебное решение) да мя убий. Като чуха това христианыте, стекохася на моление от касабата (из города) и от селата, като беше панаир, та бяха тамо собрани. Мужие припаднаха на едного неговаго любенаго человека и жёны припаднаха на матер его. И помоли ся матер его да мя харижи мене неи (чтобы он подарил меня ей), зарад да не оскорбява христианыте сас мое убиение. И сас голямое моление свободиша ме от оная лютая смерт. И като са беше заклял да мя убий, той ден наби на кол едного урука [у Н. Герова (Словарь, доп. т., стр. 314) — «овчар скитник, влах, каракачании»] на место мене, що беше он убийца, а оная глуба (штраф), що я узёха от него назад, пак я узе от меня все равно».

Вскоре после этого с попом Стойко приключилась еще более «страшная и нужднейшая» беда.

«Имаше у моя енория (церковный приход), — рассказывает Стойко, — едно село на име Шихлары и тамо седеше султан на име Ахмет гиряй. И имаше своя жена, ханская дщеря. Той султан возлюбил една християнская девойка да я уземе за вторая жена от тоя село, на едного Юван чорбаджи, що са призоваваше Коваджи-оулу. А оная ханская дщеря не дава му позволение да уземе вторая жена, и тако държаше оная бедная девойка четыре-пят години, ни тоя узема, ни тое подава позволение да са ужены.

«У един мя ден позоваша на Карнобат да венчая една свадба и попитах, от где ест тая девойка. И оны мя сказаха, како тая девойка, що хочеше султану да я узме за вторая жена, ала е подаде позволение сеги да са омужи, и тако я приведохме тука. И аз поверувах и венчах их. След три дни разбрах, како гонил султан отца ея да го убий, а он побягнал, и уфатил брата ея и бил го много и углубил го (оштрафовал). И аз тогива убояхсе и приидох в усумнение голямое.

«След това поидох на едно село, що са нарича Костен; тамо токмо има цръква у все карнобатский кадилик (судебный район), да служа литургиа в ден святых апостол Петра и Павла. Прииде някой человек на имя Милош, та ме позова зарад една борзая работа, и аз след обяда востанах и оттождахме сас того Милоша в пут наш. Гледаме, на едном място мало от путю далечко мужие и жены жнут нива, и двойца турцы седят при них на коне. Като минувахме у пут, позоваха ны да пойдем при них. Като приближихме, рече Милош: „султану ест". И аз потекох да му целуна скуту (подол, пола). А он мя попита, ты ли си на тия села поп? И аз отговорих: „аз есм, раб ваш". А он ме рече: „ты ли венча коваджиювая дщеря на Карнобат?" Отговорих: „аз есм человек чуждинец, наскоро приидох и не зная, коя ест коваджиюва дщеря". А он тои час вдигна пушка своя и удари мя сас тепенджику (приклад) два путу по плящима моима, после извади пищол на мене, а аз, като бях близу до него, фатих му пищолу. А он привика на человека своего: „скоро дай въже да убеся того пезвенка (сводника)!" И той поиде и узе от моя кон юларя (недоуздок), що беше два ката (двойной), и фарли го на шия моя. И имаше тамо една верба древо, и тои час възлезе он на вербата и потегляше мя сас юларя нагоре, ала руце мои, като не бяха сверзаны, държал юларю и теглях го надолу и молях ся на султану да мя пощади, а он седяше на коня своего, викна на Милоша сас голям гнев и рече: „прииди и вдигни того пезвенка, бре!" И Милош начена да му са моли зарад мене. Ала кото го удари сас пушечныи тепеджику по лицето, разскъса му чолеста. Тогива султано са обърна камто вербата лице свое и вдигна пушката на человека своего и викна му: „защо не теглиш въжето, бре? сега тя свалям от вербата". Он тегляше нагоре, ала и аз теглях надолу, почто руце мои не быша сверзаны. И като вдигна султану очи свои нагоре, Милош, другар мой, побягна, и не имаше, кой да мя вдигне. Тогива султану рече на человека своего: „слези долу да поидем на село и тамо до го убесим, да го видят вси человецы!" И подадоха ми в руце мои коня моего, да го водя за ездата, и оныя ме повлече със въжето на шията ми, а султану идяше след мене и псуваше мя и думаше мя: „коги аз тебе не убиа, амы кого да убиа, да венчеиш ты моята жена сас гявурина!" И аз молчах, почто бях

отчаял себе от живение. Ала като мя водяше приз полето, беше трева и бурян до колене и не можах да ходя, колико краты падах, а он тегляше въжето, вмале хочеше да мя придави. И султану, като идяше след мене и псуваше мя, чактися пищол (выстрелил из пистолета?) узадя ми, ала не фати огън, после пак чактися и фати огън, ала или мя несполучи, или на мене не фарли, почто беше пиан. И като излазохме на пут, рече на человека свои: „стой!" И ние станахме. Тогива запрегна пушка своя (наставил свое ружье) насрещо мене близо и рече ми: „гявур! скоро сеги прииди на веру нашу, почто ето тои час хочеш да поидеш от той свят!" И аз какво да сторя? От смертныи страх изсохнаха ми устата, и не можах да продумам, токмо толкова му рекох: „эфенди! хич вяра сас пушка быва ли, ама хочеш да убиеш едного попа, от свето похвала ли хочеш да приемниш?" И он намного час держеше пушката насрещо мене и мысляше. После ми рече: „разделяш ли оная невяста от мужа ея?" И аз отговорих: „воистину! кои час ида на Карнобат, разделям ги" и рекох: „вааллаги, биаллаги, разделям ги!" («с богом и в бога!» — начало текста магометанской клятвы).

«Тогива ми помогна и неговыи человек и рече: „ефенди! що трябва да ги разделя? он токмо да ги афореса (проклянет), тия сама хоче да побегне от него". Тогива рече на человека своего: „кога е тако, отпусти го да си поиде у пут свои". И аз като въседнах, от тамо за един четверт поидох на село Сигмен, що е от тамо два часа, и тамо наскоро испих три-четыри чаши люта ракия, и като седнах, тогива мя совзе страх и наченах да трепера, като от тресавица. И до един час дофтаса тамо и Милош, и като ме виде, подиви ся и вниде в ужас, и фатися за ураненное лицо свое и рече: «ох, отче мои, чи жив ли еси! аз, рече, като побягнах, много гледах отдалеч на вербата, висиш ли убесин, и не имаше тя, ала като пукна пушката, рекох: „это отиде от тоя свят сиромах поп Стойку!"

«Ето такива нужды и смертныи страхове проминаха през главу мою; ето тако пострадах аз зарад чуждыи причины! И като сверших тамо година, поидох на Карабонар, седях и тамо една година, ала тамо мирно проминах. И като излязох от тамо, плачаха христианы зарад мое разлучение, искаха да седя и другая година, ала не бы ми возможно да седя, почто са вдигаха децата наши от Котел и поидоха на Арбанаси да сядут, та имах нужда да ида при тях. . .»

Прибыв в с. Арбанаси 13 марта, до июля поп Стойко, в это время уже вдовец (жена его умерла в Котеле), жил у своих детей, не имея службы, и 2 месяца прожил в местном монастыре. В это время тырновский митрополит предложил попу Стойке занять должность епископа в г. Вратце Стойко отказывался от этого поста, ссылаясь на то, что он считает себя недостойным для занятия епископской кафедры и что годами он стар, а Врачанская епархия состоит из множества разбросанных мелких сел, и ему поэтому будет трудно ее обслуживать. После долгих колебаний, убежденный своими детьми, Стойко Владиславов согласился принять предлагаемый ему архиерейский пост, и в сентябре 1794 г. он был рукоположен в епископы, получив при этом имя Софроний.

В декабре, получив из Константинополя султанский ферман и утверждение в должности врачанского епископа, Софроний отправился к месту своего служения, но по дороге в г. Плевне узнал, что Врачанский район занят войсками противников видинского паши Османа Пазван-оглу и что

всякая возможность проникнуть сейчас в Вратцу отрезана. Тем не менее, Софроний отправился в путь, выслав вперед себя крестьян-разведчиков, которые должны были узнать, действительно ли по врачанским селам стоят турецкие войска, и если стоят, то Софроний должен был вернуться в Плевен. С большими трудностями, угрожаемый на каждом шагу и в каждую минуту возможностью нападения и грабежа, Софроний, тем не менее, добрался, наконец, до Вратцы.

О своей деятельности в Вратце Софроний рассказывает в своей автобиографии следующее: «И приидох на епископия моя, ала и тая не е по долу от затворка; нека-буде! И приеха ме християните радостно, и ходях по църквите в недели, в праздници и полагах поучение по нашему болгарскому языку, а оны, християни, като не чуле от другии архиареа таковое по нашему языку поучение, имаха ми като едного философа. . .»

Жизнь и деятельность Софрония в Вратце протекала в напряженной политической обстановке. Северо-западная Болгария, в состав которой входила Врачанская епископия Софрония, была театром военных действий мятежного паши Пазвант-оглу с правительственными войсками и с войсками соседних, таких же, как и Пазвант-оглу, отложившихся от центрального правительства мятежных пашей, стоявших у Пазвант-оглу преградою на пути к осуществлению им своих политических планов, которые, в конечном счете, сводились к захвату в свои руки всей территории Болгарии и к занятию султанского престола. Войска Пазвант-оглу, как и войска его соперников, состояли из кирджалийских и янычарских разбойничьих банд, беспрепятственно грабивших и насиловавших местное население. Не лучшею по своей дисциплине была и разложившаяся старая султанская армия, которая ничего не могла поделать с Пазвант-оглу и терпела от него постоянные поражения. События эти нашли себе довольно подробное отражение в автобиографии Софрония.

В 1796 г., как рассказывает Софроний, напали пазвантские хайдуты и заняли все села и города. Я не мог уже никуда выходить. Отправил попов для сбора мирии (т. е. налога с населения на содержание епископа), но с трудом они не могли взять и половины его. В этом году выступил против Пазвант-оглу румелийский вали (во главе правительственных войск) с 40-тысячным войском. Видин долгое время находился в осаде, но ничего не могли ему сделать. Когда Мустафа-паша отступил, пазвантские хайдуты вновь заняли мою епархию. В 1797 г. кирджалии соединились с пазвантскими людьми и напали на Врацу. В течение 8 дней они держали город в боевой осаде, но не могли проникнуть в него. За 2 дня до этого я бежал в Раково, чтобы оттуда переправиться через Дунай в Валахию.

Когда кирджалии очистили епархию, Софроний вернулся в Врацу. В 1798 г. турецкое правительство вновь мобилизовало против Пазвант-оглу огромную армию, по показанию Софрония в 300 тыс. человек; в действительности армия состояла из 100 тыс. человек всех родов оружия; командовал ею лучший турецкий генерал, капитан-паша Хюсейн, которого называет и Софроний. В течение 6 месяцев армия держала в осаде столицу Пазвант-оглу, но и на этот раз ничего не могла с ним сделать.

> «Куда только я не убегал тогда! — рассказывает Софроний в своей автобиографии. — Пока прошла первая армия, я в течение 22 дней в январе скрывался в одной овчарской кошаре (загон для овец). Когда дорога несколько поочистилась, я ночью отправился в г. Тетевен (лесом, ветки деревьев чуть не выкололи мне глаз) и там оставался

2 месяца. Когда первая армия дошла до Видина, я решил итти из Тетевена в Врацу. По дороге какие-то турки чуть меня не убили из-за чужой ошибки. В это время силихтар Хюсейн-паша, направляясь к Видину, поджог Габрово и сжег его, а село Арбанаси разграбили бывшие с ними кирджалии. И наш дом разграбили, так что в нем не осталось ни ложки, ни тарелки. Платье, книги, все, что я имел, они унесли и изрыли весь дом. Дети бежали в Котел, а оттуда отправились в Свищтов.

«Из-за войны я не имел возможности ходить по своей епархии, и вместе с тырновским протосингелом (заместителем епископа) я отправился для сбора (мирии) в Тырновскую епархию. После этого я поехал в Свиштов, нашел там детей лежащими голыми на рогоже. Не имея денег, чтобы купить им платье, я был очень удручен.

«В свою епархию я отправился в августе. Вся армия была под Видином. Осаждали его, хотели его взять. Сколько я пережил страха, пока ходил по селам собирать мирию, потому что в то время турецкие делии (турецкие солдаты, занимавшиеся вне службы разбоем) бежали из лагеря, грабили села, а субашии (турецкие начальники полиции) обирали их».

В конце концов Пазван-оглу разбил и разогнал султанскую армию. В то время, когда бежавшие из-под Видина турки рассеялись по стране, я, рассказывает Софроний, был в селах. Сколько я перенес труда и мучений, пока, наконец, добрался до Врацы! Какие только леса, горы и долины мы не исходили! Я оставался там, однако, всего несколько дней, как было получено сообщение, что на Врацу идет Алю-паша с 15-тысячным войском. Ночью прибыли и квартирмейстеры. Услышав об этом, ночью я бежал из Врацы. Ночь была темная, время — дождливое, гора — крутая и высокая. Сколько раз я падал, пока добрался, наконец, до монастыря Черепиш! Когда мы прибыли в монастырь, никого не нашли там: монахи бежали, монастырь заперт. Неизвестно было, где они, но по дороге встретился один крестьянин, который знал, что монахи скрываются в одной пещере, и отвел нас к ним. В этой пещере я оставался у них 24 дня, но простудился и заболел. Лежал больным 4 дня, но потом согрелся и немного поправился.

Я решил итти в другой монастырь, который принадлежал Софийской епархии. Но он лежит среди высоких гор, где и конем нельзя проехать. У меня болели ноги. Я не мог итти пешком, а для подъема и спуска надо было итти целые 2 часа. Пока поднялся и спустился, я поистине со слезами оплакивал свою жизнь. В этом монастыре я оставался 14 дней.

В это время я получил письмо из Врацы, сообщавшее о том, что Капетан-паша убил в Рахове Алю-паша, в связи с чем войска последнего рассеялись, и что в Врацу явился другой, Юсуф-паша, чтобы зимовать здесь; что епископия (квартира епископа) пуста, а Юсуф-паша — добрый человек, и чтобы я возвращался в Врацу. Был глубокий снег, лютая зима — 10 часов расстояния оттуда; едва в 3 дня мы прошли его.

Во Враце я оставался спокойно около 10 дней. После пришли сюда десять отрядов арнаутов, и так как в городе не было свободных домов для квартир, в мою епископию вселилось до 15 душ, чтобы жить здесь и чтобы я их кормил. А в епископии имелась всего одна комната. Имелась и другая, но она была разрушена турками — время зимнее, холод страшный, — так как первоначально это не была епископия, а церковное подворье, где останавливались монахи. Чтобы найти удобный момент для бегства, сколько нам пришлось употребить лжи! Но куда бежать, когда все дома наполнены

турками? Тогда я бежал к Татар-агаси (начальнику курьеров). Надел на голову зеленую шапку. Меня спросили: «Что ты за человек?» Если я скажу, что я епископ, я не получу защиты, и я сказал: «Я доктор». Стали меня расспрашивать о лекарствах, и я по возможности отвечал им. С наступлением вечера я отправился к одному христианину. Он принял меня в свою семью, потому что нигде не было свободного дома. Слуги мои оставались снаружи, и я видел, что они перемрут от холода. Хочу выйти из Врацы, но арнауты паши стерегут городские ворота и расспрашивают каждого — и кто выходит и кто входит. Что делать? Я выслал вперед вьючную лошадь с двумя тамошними турками, а сам обвил голову чалмою, взял в руки кнут и впереди себя послал конюха. Как татарин паши, я быстро вышел из городских ворот, и меня не узнали, что я за человек.

Из Врацы Софроний опять отправился в Черепишский монастырь, но так как оставаться в нем было не безопасно, он отправился дальше, в Карлюковский монастырь. На дворе стояла суровая зима, все дороги были занесены глубоким снегом. По дороге путники чуть не замерзли. Между тем, отступавшие от Видина войска грабили все окрестные города и деревни и стали подходить и к Карлюковскому монастырю, в виду чего Софроний со своими спутниками бежал из этого монастыря в г. Тетевен, где оставался 40 дней. В феврале в Тетевене было получено сообщение, что разбойники Капетан-паши в числе 2000 человек, зимовавшие в Плевене, покинули город. Софроний решил из Тетевена перебраться в Плевен, упустив из виду, как он говорит, что в Враце сидит Юсуф-паша, в Ломе — Гюрджи-паша, а напротив г. Лома в Валахии — силихтар (кавалерист) Хюсейн-паша — все трое самые ужасные пакостники и грабители. И не сообразив, куда ему придется бежать из Плевена, если они решат пройти через Плевен, направился в этот город. «Я скрывался, — говорит Софроний, — не потому, что совершил какое-нибудь зло, а потому, что имя мое большое — „владыка", грабители паши, если меня поймают, не освободят меня и за 5000 грошей, а я и 100 грошей не имею при себе».

Опасения Софрония оправдались. Действительно, на Плевен весною напали разбойники банды Гюрджи-паши и произвели погром города. Софронию удалось скрыться в гарем (т. е. на женскую половину) какого-то турка, где он оставался в течение 26 дней. Вслед за Гюрджи-пашой на Плевен напал Хюсейн-паша с 6-тысячным войском. После него город подвергся осаде со стороны кирджалийских банд. Во время осады города кирджалиями Софроний скрывался 15 дней в каком-то хорошо построенном, каменном «хане» (постоялый двор), где находилось много турок, вследствие чего кирджалии не могли бы его взять. После кирджалиев на Плевен напали 2000 пазвантских разбойников. Они напали, между прочим, на епископское подворье (метох) и ограбили все вещи Софрония. Во время нападения на город пазвантских разбойников Софроний укрылся на квартире правительственного сборщика налога на овец (бегликчия), некоего кир Константина, который имел при себе специальную полицейскую охрану, и пробыл здесь 19 дней под именем Язаджи-Стоян, т. е. писарь Стоян. Когда этот кир Константин уехал из Плевена через Валахию в г. Тырново, Софроний, в сопровождении своих трех спутников, решил пробраться ночью окольными путями в Врацу, куда и прибыл благополучно. В Враце Софроний оставался, не покидая пределов города, до 25 октября. Затем уехал в Плевен для сбора «мирии». В декабре 1799 г., когда в Плевен стали опять стекаться пазвантские разбойники, Софроний бежал из города в Никополь на Дунае, откуда переправился в Валахию и с большими трудностями в зимнюю стужу, едва не погибая от мороза, добрался до г. Зимнича.

В 1800 г., по рассказу Софрония, султанское правительство вновь мобилизовало армию против видинского паши Пазван-оглу. Оставаясь в Валахии без всяких средств к существованию, с одной стороны, и обязанный — с другой, внести в свою митрополию причитающуюся с него «мирию», т. е. налог, Софроний обратился за содействием к своему давнишнему приятелю, монаху греку Калинику, который интригами и предательством втерся в доверие к Пазван-оглу, был его приближенным человеком и был представлен со стороны Пазван-оглу патриарху в качестве кандидата на пост видинского епископа. Софроний просил Калиника, чтобы тот исходатайствовал для него у Пазван-оглу разрешение на сбор «мирии». Калиник предложил Софронию отправиться в Врацу и оттуда выслать в Видин человека за разрешительным письмом Пазван-оглу. Так Софроний и сделал, но спустя несколько дней по его прибытии в Врацу явился сюда курьер с письмом от Пазван-оглу, которым Софронию предлагалось в сопровождении этого курьера явиться в Видин на короткое время для обслуживания нужд местного христианского населения, после чего ему обещалось возвращение в Врацу.

Пробыв в Видине 2—3 месяца, в течение которых он отправлял церковные службы, Софроний стал просить, чтобы ему резрешили вернуться в Врацу. В ответ на это ходатайство Софрония паша через специального человека ответил ему: «До тех пор пока Калиник не будет назначен епископом, ты не имеешь права никуда уходить». Таким образом, по проискам Калиника, Софроний оказался насильно задержанным в Видине и оставался здесь в плену у Калиника в течение 3 лет. «И чего я только не натерпелся от этого Калиника, — рассказывает Софроний в своей автобиографии. — Я состоял при нем на положении последнего слуги. Он не хотел считать меня за человека, а где уж за архиерея. С турками, с пазвантскими хайдутами он всегда был заодно, поэтому я и слова не смел произнести. Никуда не отпускал меня на прогулку, только до церкви и притом в сопровождении какого-нибудь священника. А если бы и отпускал меня, я не мог ходить, потому что у меня болели ноги. В церковь я отправлялся всегда в повозке».

В апреле 1803 г. под нажимом Пазван-оглу Калиник был рукоположен, наконец, бухарестским митрополитом в епископы и назначен видинским епископом. В связи с этим Софроний получил возможность вернуться в Врацу, но не мог этого сделать, потому что в стране в это время свирепствовали пазвантские кирджалии. Но Видин так ему опротивел, что он не мог в нем более оставаться, и отправился в Валахию, в Крайово, где был дружелюбно встречен местным заместителем управляющего районом (каймакамин), некиим Костаки Караджа. В Крайово Софроний пробыл 20 дней в ожидании, что кирджалии очистят его епархию. Не дождавшись этого, Софроний из Крайово отправился в Бухарест к своим детям, которые учились в это время в так называемой Бейской академии — высшее греческое учебное заведение, поддерживавшееся греческими фанариотами, которым руководил известный педагог Ламито Фотиади.* Это были два внука Софрония, Стефан и Афанасий Богориди (Богоровы). Стефан Богориди занимал впоследствии крупные должности на службе у турецкого правительства; второй внук Софрония, Афанасий Богориди, был впоследствии известным передовым греческим публицистом, защищавшим реформаторские идеи выдающегося деятеля греческого возрождения, республиканца по убеждениям

* Б. Пенев. История..., III, стр. 276. — Он же, Период. спис., 1905, стр. 598.

Адамантиоса Кораиса (1748—1833) и принимавшим участие в его журнале «Ὁ λόγιος Ἑρμῆς».

Дружелюбно встреченный в Бухаресте духовными и светскими властями, Софроний получил здесь приют в митрополии, подробно рассказал о своих переживаниях в Враце и в Видине, о бедственном положении местного населения под властью кирджалиев и пазвантских разбойников, об опустошении ими страны и бегстве народа в Валахию и другие страны. В Бухаресте для Софрония стало ясно, что возвращаться на родину, в свою епархию, при господствующей в стране анархии и невозможности собрать и внести требуемую с него синодом огромную сумму образовавшейся задолженности по налогу с населения ему нельзя, и при содействии валахийского воеводы, Константина Ипсиланти, ему удалось получить отставку от должности врачанского епископа.

«И свободихся от тие страхове, — пишет автор в заключении своей автобиографии, — и от тае временныя нужды. Имам обаче една скорб и боюся от бога да мя не суди бог, като узех аз оное паству на рамена моя и оставих го, но паки надеюся на бога всемилостивого, како го не оставих заради почивание мое, но от голямая нужда и от тешкии долг, що мя натовариха, и що не вярувaт, како са е разсыпал свето, а най много оная страна, що е близу до Видин, що е живелище варварское, хайдутское.

«Затова ся трудя и аз сеги денем и нощем да испиша няколико книги по нашему болгарскому языку, та ако не бы возможно мене да сказувам им сас уста моя, да чуят от мене грешнаго някои полезное поучение, а тие да прочетут писание мое и да уползуется. . .»

На этом заканчивается Автобиография Софрония, важнейший его литературный труд и вместе основной источник для знакомства с жизнью и деятельностью этого писателя. О жизни и деятельности его за последние годы мы можем судить только на основании косвенных показаний. В основном жизнь и деятельность Софрония в Бухаресте протекала в общественно-политической и литературной работе. Об этом свидетельствует значительное количество литературных трудов Софрония, частью законченных, частью впервые написанных им в Бухаресте. Большой в то время культурный центр, Бухарест обладал хорошими библиотеками, что дало возможность Софронию с успехом посвятить себя здесь литературной работе, имея в виду те высокие народолюбивые цели, о которых он говорит в своей Автобиографии.

На ряду с этим имеется и ряд других показаний, которые говорят о том, что Софроний, живой и энергичный по природе человек, и в годы своей бухарестской жизни, уже на склоне своей жизни, когда ему было 66—67 лет и когда он мог после всего пережитого им до сих пор спокойно отдаться своему литературному труду, не замыкался, однако, в узком кругу своих кабинетных занятий и не порывал живых связей с окружавшей его действительностью. Так, он принял активное участие в русско-турецкой войне 1806—1812 гг. Вместе с русскими войсками он перешел из Валахии в Болгарию и вел здесь агитацию среди болгарского народа, призывая его специальным воззванием к восстанию и помощи русским войскам, объясняя наступление русских войск на Турцию как долгожданный момент освобождения болгарского народа от четырехсотвекового чуженационального гнета.*

---

* Проф. Пенев. История. . ., т. III, стр. 62, 278. Текст воззвания Софрония см.: А. Теодоров-Балан. Софроний Врачанский. София, 1906, стр. 53 и сл.; газ. «Дунавски лебед», изд. Георгия Раковского, 1861, № 62 от 24 XII; В. Д. Стоянов. Исторически материал по нововъзраждането на българския народ. Период. спис., кн. VI, 1883.

Кроме того имеется еще два документа, характеризующие активное участие Софрония в жизни болгарского народа. Это, во-первых, благодарственное письмо на имя «депотата болгарского» Афанасия Николаевича Нековича, принимавшего деятельное участие в деле помощи русским войскам во время пребывания их в дунайских болгарских областях, подписанное Софронием вместе с другими четырьмя болгарскими представителями в Бухаресте и скрепленное архиерейскою печатью Софрония; и, во-вторых, подписанное им же 10 января 1808 г., «из Българските области епископ Софроний Врачанский», письмо-ходатайство к русскому правительству об освобождении Болгарии и принятии ее под власть России.*

Дата подписи Софрония под благодарственным письмом на имя Афанасия Нековича — 2 августа 1813 г. — последняя, имеющаяся в нашем распоряжении хронологическая дата, казающаяся жизни Софрония. Дальнейших сведений о нем пока не имеется. В это время Софронию было 74 года.

Перейдем к рассмотрению его литературной деятельности.

2. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОФРОНИЯ ВРАЧАНСКОГО

В основе обширной литературной деятельности Софрония лежат те же национально-просветительные тенденции, которыми руководствовался в своей деятельности и Паисий Хилендарский. Так, например, в Видинском сборнике его «Поучений и словосказаний» 1802 г., напечатанном затем в несколько подправленной, в смысле языка, редакции в 1806 г. в Рымнике (Молдавия) под заглавием «Кириакодромион, сиреч Недельник», во вступительной статье,** мы читаем следующие строки: «Люботрудным тщанием собрах и исписах и учиних сию душеполезную книгу поучение и словосказания... от многих святых и богодухновенных мужей собрано, иже в пролозех обретающихся. И приведох их от словенского языка на болгарский простый язык к разумению и к уведению простому и невежому болгарскому народу на ползу душевному. И в совершение доспе в лето 1802 маия 28».***

Ту же цель автор подчеркивает и в «Послесловии» к своему труду: «И собрах от многий книг и исписах и учиних сию книгу различных поучения и сказания от словенскаго языка на простый болгарских наречей. Почто много священницы и монасы и просты четцы нашыи четут, а не разумеют типографская словенская слова (т. е. не понимают русских печатных книг, их языка) что глаголет, того ради и аз грешный потщахся и труд положих по силе моей и произведох сию книгу от словенскаго пространнаго языка на болгарский простый и краткий язык, воеже разу-

---

* Д-р П. Н. Орешков. Няколко документа за Пазван-оглу и Софрония Врачански (1800—1812). Сб. на Бълг. Акад. на Науките, кн. III, София, 1914. — Проф. Б. Пенев. История..., III, стр. 279.

** В. Д. Стоянов. Два новооткрити саморъчни трудове на Софрония. Период. спис., кн. XXVIII—XXX.

*** Проф. Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910, стр. 389—393, № 356 (98), лл. 7 + 377, 8°.

мети всякому болгарскому простому и невежому народу и узнати закон и веру нашу.

«Но люботруднейший читателый, — продолжает Софроний, — молим вы со умилением, аще ли обрящеши кая неблагоискусная слова и неблагостройна и неисправлена, или поползовена нечто погрешения, не посуждати ниже поносити люботрудившимся, понеже аз не бых исперве учен и искусен в граматиках и в правописаний, но просто написах, и можно негде да буде погрешно, едино слабостию и невежество скудоумия моего, второе же краткости ради языка болгарского, понеже не может бо исполнити болгарский язык вся слова и наречей словенскаго языка. Того ради положих и смесих няколико наречей и от турецкаго языка, почто болгарский народ в та времена в турецкий земли навикли еста выше турецкаго языка беседовати, а своего языка погубили от иноверных насилия. . .»

Последнее замечание Софрония характеризует его вдумчивое и заботливое отношение к просветительным нуждам массового болгарского читателя, для которого он предназначает свои книги. С этой точки зрения вопрос о языке для него — вопрос первостепенной важности. Он болеет душою над тем, что болгарский живой народный язык, на котором должно писать для народа книги, не настолько литературно обработан, чтобы, пользуясь им, можно было перевести на болгарский язык все слова и выражения славянского, т. е. русско-церковнославянского языка. В этом случае Софроний не отказывается и от турецкого языка, из которого многие слова и выражения вошли в живой болгарский язык и приобрели в нем все права гражданства, так как за многие века своей жизни «в турецкой земле» болгарский народ, как говорит автор, привык в своем житейском обиходе чаще (выше) пользоваться турецким языком, а свой родной язык потерял в виду «иноверных насилия».

Теми же целевыми установками Софроний руководствуется и в работе над другими своими трудами, как, например, в «Театрон политикон или гражданское позорище», написанном автором в Бухаресте 25 августа 1809 г. В «Предисловии» к этому труду Софроний говорит: «Люботрудным тщанием приведох и преписах сию книгу нарицаемый «Театрон политикон, сиреч гражданское позорище» от греческаго пространнаго языка на болгарский наший простый язык к разумению и уведению простому болгарскому народу, на внешнюю и душевную ползу. . .» *

В своих произведениях Софроний выступает в роли убежденного агитатора просветительной идеологии своего времени и в этом отношении является непосредственным продолжателем дела Паисия, которое у Софрония получает, однако, более широкую, более детальную и более конкретную разработку.

Паисий в своей «Истории славеноболгарской» наметил основные вехи национально-освободительного движения и указал пути и средства к разрешению проблемы национального самоопределения: национальный язык, национальная церковь и школа, национальная государственность. Софроний в своей литературной деятельности, как видели мы выше, родной язык уже сделал орудием просветительной пропаганды, а пропаганду просветительных идей — основною задачею своей литературной работы.

---

* Там же, стр. 394.

а) «Мифология Синтипа Философа»

В 1802 г., находясь в видинском заточении у Пазван-оглу, Софроний написал здесь два обширных и разнообразных по содержанию переводных сборника. Один из них — это сборник «Поучений и словосказаний», объемом в 384 листа; другой — преимущественно беллетристического содержания, объемом в 439 листов. Последний был открыт проф. Ив. Молловым в 1911 г. и описан им же в статье «Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 година», напечатанной в «Списание на Българската Академия на Науките, Клон историко-филологичен и философско-обществен» (кн. I, 1911, стр. 137—160 + 2 снимка с рукописи).

В состав содержания этого сборника входят:

1. «Наставления молодежи» (лл. 1а—9б);
2. «Мифология Синтипа философа» (лл. 10а—68б);
3. «Езоповы басны» (лл. 69а—133а);
4. «Философския мудрости» (лл. 133б—434б);
5. Слово на поставление новаго архиереа (лл. 435а и сл. до конца рукописи).

В ряду этих произведений беллетристического характера на первом месте в названном сборнике Софрония стоит известная в мировой литературе, знаменитая — «Повесть о семи мудрецах», под заглавием: «Мифология Синтипа философа, попремного разсмотрена и приведена от персийскаго языка на греческаго простаго языка. А от нас преписанна и приведена от греческаго пространнаго языка на болгарский краткий и простый язык к разумению болгарскому простому народу, к внешному ползу прочитающим ю. В лето 1802 иуния 6. На Видин».

В виду исключительной литературной и общественной значимости этого произведения Софрония Врачанского, мы остановимся на нем несколько подробнее ниже, в конце обзора литературной деятельности этого писателя.

[б) «Эзоповы басни»

Вслед за статьею «Мифология Синтипа философа» в том же втором Видинском сборнике Софрония следуют «Есоповы басны». Общее количество басен у Софрония 147.* Каждая из них сопровождается нравоучением, которое Софроний называет «примечанием». Предполагают, что свой перевод эзоповых басен с греческого языка Софроний начал еще будучи в г. Котеле, где он занимался учительской деятельностью, а затем обработал свой перевод и дополнил его новыми переводами уже в Видине.

Басни Эзопа, как предмет назидательного чтения, были введены тогда в греческие школы. Учителя болгарских школ до эпохи возрождения, не имея соответственных пособий на болгарском языке, но, вместе с тем, стараясь равняться в своих учебных планах по греческим школам, часто сами переводили греческие учебные пособия и материал для школьного чтения

---

* Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910, стр. 407, п. 4. По замечанию проф. Цонева, последние три Софрониевские басни: «Змея и человек», «Царь и три его паши» и «Муж и жена» — довольно обширны и, несомненно, не являются произведениями Эзопа. По своему содержанию и композиции они напоминают, как говорит проф. Цонев, народные сказки.

с греческого языка на болгарский и таким образом подтягивали свои школы к образовательному уровню греческих школ.

Так называемые «Эзоповы басни», как и легендарная личность их автора, вокруг которой наслоился целый ряд комичных эпизодов в духе рассказов о Насреддин-Ходжа у турок или о Хитром Петре (Хитър Петър) у болгар, издавна пользовались у южных славян широкой популярностью и несколько раз переводились на болгарский язык. Об этом говорит также и наличность в среднеболгарской письменности уже в XVI в. специальной версии об Эзопе, известной по двум спискам, опубликованным П. А. Сырку в 1883 г. и Н. А. Начовым в 1893 г. (середина XVIII в.).* В основе болгарской версии о Эзопе лежит, как предполагают, биографическая компиляция, составленная византийским монахом Максимом Планудa, жившим в первой половине XIV в.** Составление болгарской версии приурочивают обыкновенно к последнему веку существования византийской империи.

В 1788 г. знаменитый сербский писатель, «просветитель» и рационалист, Досифей Обрадович (1743—1811) напечатал в Лейпциге свои басни под заглавием «Езопове и прочих разних баснотворцев, с различни езика на славяносербски език преведене, сад први ред с наравоучителними полезними изяснениами и наставлениами издате и сербской юности посвечене Басне».

Сборник басен Обрадовича открывается обращением автора к сербскому юношеству, которому посвящается книга. Затем следуют «Предисловије о баснах» и 160 басен, переведенных из разных древних и новых авторов, в большинстве из Эзопа, несколько басен из Лафонтена, 22 басни из Лессинга. Лессинг (1729—1781), как известно, занимался и теорией басни и написал статью, посвященную истории басни, в которой разработал теоретические основы басни, как литературного произведения. В 1799 г. Обрадович *** напечатал в Вене книгу «Собрание разных нравоучительных вещей в пользу и увеселение». Третья глава в этой книге посвящена басне и носит заглавие «Похвала басни». Басни Обрадовича не представляют, однако, собою дословного перевода оригинала, но переработку. В 1898 г. несколько слов на эту тему сказал в своей специальной статье Ivan Scherzer («O Dositiju Obradoviću»). Согласно его утверждению, басни Обрадовича, с точки зрения формы, расходятся с баснями Лессинга, которые характеризуются лаконичностью формы и глубиною содержания. Но особенно Обрадович расходится с Лессингом в том отношении, что снабжает свои басни пространными «нравоучениями», которым придает большое общественное и воспитательное значение, и этим самым уходит назад от Лессинга в XVII в., когда морализация басни была обычным явлением, но в своих баснях Обрадович обнаруживает большую ученость и, в частности, хорошее знание истории. Положительную сторону басен Обрадовича составляет то, что они написаны, по характеристике исследователя, самым лучшим языком, каким только когда-либо писал Обрадович.

Как и Обрадович, Софроний сопровождает свои басни нравоучениями, которые он называет, как было отмечено выше, примечаниями, но

* Проф. Йордан Иванов. Старобългарски разкази. София, 1935, стр. 105—107. — П. А. Сырку, Arch. f. slav. Philol., VII, pp. 90—98. — Н. А. Начов, Сб. НУНК, IX, 1893, стр. 90—94.

** A. Pauly. Realencyclopedie, III, p. 411. — C. S. Gerhardt. Das Rechenbuch des Max. Planudes. Halle, 1865, pp. I—XII.

*** Rad Jugoslav. Akademije znanosti i umjetnosti, кн. 134, 1898. Ср.: K. Radčenko. Einige Bemerkungen über das Leben und die literarische Thätigkeit Dositej Obradović's. Arch. f. slav. Philol., XXII, 1900, p. 594.

эти «примечания», сравнительно с «нравоучениями» Обрадовича, отличаются краткостью и в большей или меньшей степени совпадают обычно с греческим оригиналом, чего не наблюдается в «нравоучениях» Обрадовича.*

Для образца басен Софрония приведем опубликованную Ив. Молловым по его рукописному оригиналу басню — «Орел и лясыца».

«Орел и лясица учиниха дружество и любов. Бе иззречение между них, да си сторят гняздо един при другий близу и да живеят любезно, да им лесно да са хранят честичко. И спроти тая скопост наговориха са, да си вардят дружеството вече твердо и крепко. И тако орелу вече направи си гнездото на едно высоко дряво, и лясицата си направи легалото тамо близу у една хрялопа (дупластое дерево), зам да будут близу един при другий.

«Прииде време до роди лясицата, и роди тамо на ляглото си. У един ден удалися лясицата от гнездото си и отиде да пасе, сиреч да си тражи ядение. А орел не имаше що да яде, ами фръкна отгоре и слезе долу на гняздото лясичину, и фати децата й и вознесе ги на своето гняздо, и йзяде ги заедно сас свойте пилита. И сирота лясица, като са варна от паша своя, и узе хабер (известие) що и сторил орелу, оскорбися много, ала не толкова зарад децата свои, като ги изял орелу, ами като гледа, како не е возможно да отмсти противо орелу, почто, като е земленна тежок скот, та не можи да отмсти на фарковата гадина. Затова учини това, каквото имат обычай да чинят немощните противо силните, сиреч. И като стояше отдалеч, прокля орела. И не са промина мало много време, и орлу фракна отгоре и слезе на землята, и узе месо сас огньну заедно, що печаха тамо близу някои человецы на нивата едно яры (козленок), и занеси го на гнездото си, и като веяше вятр, запалиха са воглищата, и зафати са гнездото му. И като бяха пилетата йоще малки и не можаха да фъркат, попадаха на землята, и лясицата потече, и узе ги, и всыте изяде пред очите ореловый.

Примечание

«Тая басен сказува, зарод того, кой учини неправда на любезнаго приятеля своего, и оный противо того като не е возможен да му отмести, добро е! ала бог не оставя оного насилника без наказание и без мучение».**

в) «Философские мудрости»

Следующий отдел в Видинском сборнике Софрония носит заглавие «Философския мудрости». Статьи, вошедшие в этот отдел сборника, представляют собою отдельные главы, переведенные с греческого сочинения «Theatron politikon». Впоследствии, в Бухаресте Софроний перевел полностью это сочинение, подвергнув обработке отрывки, переведенные им ранее в Видине. Видинские отрывки, озаглавленные автором «Философския мудрости», интересны в том отношении, что Софроний перемежает в них текст оригинала собственными отступлениями, в которых высказывает свои суждения по национальным вопросам культурно-просветительного харак-

* Б. Пенев. Доситей Обрадович у нас. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, Клон ист.-филол. и филос.-общ., кн. III, 1912, стр. 92.

** Ив. Моллов. Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, Клон ист.-филол. и филос.-общ., кн. I, София, 1911, стр. 151 и сл. Впоследствии, в 1867 г., из Обрадовича было переведено на болгарский язык П. В. Оджаковым 17 басен, которые в числе 24 басен вошли в его издание «Разны и полезны наставления за младыте» (Русчук). Для справок см. издание эзоповых басен: Fabulae Aesopicae collectae ex recognitione Caroli Halmii. In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MCMXI.

тера и делится своими наблюдениями над болгарскою действительностью, выступая в роли народного «будителя» в духе заветов Паисия. Так, например, он осуждает болгар за то, что они не заботятся о просвещении и терпят унизительный духовный гнет. Вместо того чтобы делать необходимейшее для того, чтобы продвинуться вперед как народ; вместо того чтобы заботиться об учении, — они, по Софронию, отдают средства на поддержание излишних монастырей и безнравственных, паразитствующих пьяных монахов. Интересы болгарской школы Софроний ставит гораздо выше интересов монастырей. По примеру сербского просветителя, своего современника Досифея Обрадовича, Софроний восстает против ленивого и пьяного монашества, против приношения в монастыри монахам милостыни. «Укрывшись за монастырские стены, не переживая страха, — говорит Софроний, — они там едят себе, пьют и спят вдоволь, а наши родные, наши братья и наши соседи, голые, голодные и закованные в цепи, мерзнут, дрожат от холода и умирают с голоду. . .»

Эта действительность возмущает Софрония. Безрассудные поступки его единородцев, их небрежное отношение к училищу, их невежество — все это порождает в нем гнев, и он восклицает в стиле Паисия: «Оле неразсудност болгарская и голямая глупавина! Потемнели и померкнали от пианство и не хочут да са мукает (т. е. позаботиться) и да са потрудят, да приведут едно мудраго даскала и учителя да научат чадата своя на мудрое книжное учение, да са вразумят и да са просветят. . . ами ходят кото слепыи у темнина. О глупавый и неразсудный человече! Защо си разносиш стоката твоя (т. е. расходуешь свои средства) гдето не е потребно. . .»

Софроний советует болгарам брать пример с просвещенных народов, открывать училища, подобные греческим, русским и западноевропейским, в которых преподавалось бы прежде всего светское учение.

> «Откройте ваши глаза и ум ваш, о болгары, дети мои возлюбленные, — говорит Софроний, — и поймите, и рассудите разумно, и подумайте своим умом, и посмотрите, что вы делаете. Так ли делают другие народы — образованные христиане и мудрые философы? Посмотрите-ка и спросите, что они делают; посмотрите-ка, куда они расходуют свои средства; не расходуют ли они их на школы, на академии, на грамматическое и философское образование, и стали они мудрыми философами и развитыми людьми, и пользуются славою, и процветают наукою, как весенние цветы, а не в роде нас, темных и помраченных рабов, подверженных под тяжкое иго, необразованных, бесknижных невежд, безгласных и безответных, как самая последняя скотина. Ах, наша неразумная небрежность и наша безрассудная глупость болгарская! Кто поплачет о нас и кто возрыдает по нас, когда мы не знаем и не понимаем, что есть добро, чтобы так нам и сделать. Безумный болгарин! ты готов снести в леса по монастырем столько состояния, а не готов и не хочешь отдать его на то, чтобы научить своего ребенка книжному мудрому учению, чтобы он приобрел бесценный разум, и когда научится и вразумится этим золотым и мудрым учением, тогда с какою радостью ты будешь смотреть на своего сына, наученного мудростью, украшенного разумом. И когда он начнет говорить тебе философские, мудрые, разумные речи, когда они начнут исходить из уст его, как из некоего сладкоточивого источника, как возвеселится твое сердце, и как оно усладится больше, чем от меда и сахара.

«Я разсмотрите, о роде болгарский, кой другый язык тако глупав и неучен, и под иго покорен толкова и на много языцы поработен. Ами защо? Нели от неучение? Нели от нерадение книжное и от мудростное невнимание? Я виждте греците, виждте армените; виждте и евреите, и виждте и европианыте. И они вси не са ли человецы като нас? Ала сас това учение станали господары, станали властители, и сас учителное блистание светят на свето, а не са като нас померкнали, потемнели помрачени и сас ум, и със тело. Ах наше нерадение, и нашей неразумие, и нашей небрежение. Ето милостиня, ето монастыр, ето добро на свето! Това е милостыня, человече, тебе: перво да учиниш милост сас сына товаего, сас чада твоей да подадеш и да ги научиш закон божий и мудростное учение. . .»

Возражая против материальной помощи монастырям, Софроний в дальнейшем изложении своей статьи, кроме указанной им первой «милостыни», называет еще несколько видов общественно-благотворительной помощи, на которые, взамен помощи монастырям, он рекомендует соотечественникам расходовать свои материальные средства.

«Я, христиане братия, — заключает свою речь Софроний, — не осуждаю вас и не хаю вас за то, что вы ходите по тем святым местам, но по своей природе, оттого что вы „неучены, некнижни", не заботитесь о мудростном учении и скупитесь тратить деньги на то, что на свете самое полезное и необходимое для людей, меня снедает ревность, и я скорблю о вас и о ваших детях. . .

«Почто пшеница, — говорит автор, — коги стои у житницата, та са не умножава, защо са само размйласа от червие, ядеса от мышки и покваряса от влажност, изгнива от местоположение, ала коги са фарли у землята, доволный плод подава. Спроти тая скопос тако е и на человека имението: коги са крий у сандик, много са пути повредва или са откраднe, или огн го изгори, ала коги са вручава по немощните человецы, тогива са приплодава сто ката. . .

«Спроти тия речи да вы недотегни (т. е. пусть не надоедят вам эти речи) и да са не приогорчите на мене, братия, молю вы. Аз не досаждам вам зарад що ходите по оные святыя места, но досаждам вам, како не хочете да будете мукает (т. е. не хотите позаботиться) да приведете даскал, да разнесете пари за учение книжное, перво да научите чадата ваши на мудростное книжное учение, та да познаят оны и бога и себе си, тогива камо им воля да идат и да знаят, защо са ходили, и що са видели да разумеят.

«Похвални са тия науки, слышатели мои, и избранно похвални и полезни на человека, и на душата и на тялото, и вы сами знаите и видите и разумявате, почти всякая блага и всякая добродетел спроти тия науки книжные на человека приходи. За това вы, господарю, у таковая добродетел да потечете и у таковая да ходите, и под таковая сянка да препочивате, почто е това врата на спасение, що са у тая врата нахожда всякая благая. . .» *

Приведенная выше цитата из статьи «Господар, коги е милостив на сиромасыте в нуждах, тогива му са по-выше умножава имението», которую мы читаем в «Философски мудрости» Софрония (№ 15, л. 309[а]), характерна

* Ив. Моллов. Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 год. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. I, София, 1911, стр. 155—160.

для него, как типичного «просвещенца», хотя и далеко уступающего по умеренности своих воззрений радикалу Обрадовичу, хотя и связанного еще старыми церковно-византийскими традициями, но, тем не менее, в меру своего разумения, борющегося с темнотою и невежеством народа, с его несознательностью и безропотным подчинением угнетающему его духовному и политическому гнету.

Источник всех народных бедствий и эксплоатации народа Софроний видит в его необразованности и невежестве. По примеру всех просветителей, Софроний верит в мощную силу «бесценного разума» и зовет свой народ к развитию и обогащению разума путем овладения наукою и просвещением. В качестве примера огромного благотворного значения в жизни народов науки и просвещения Софроний ссылается на европейцев, которые, по его мнению, благодаря именно учению, стали независимыми господами своего положения, стали государственными народами и своим «учителным блистанием» светят на весь мир. Речь Софрония дышет искренней и честной убежденностью, гражданским мужеством и энтузиазмом и характеризует его как борца за передовые идеи своего времени, те же идеи культурного и политического национального самоопределения, которые впервые получили свое выражение в болгарской литературе в «Истории славеноболгарской» Паисия.

Но, как уже было сказано выше, Софроний пошел дальше своего учителя. Паисий наметил программу борьбы за национальное самоопределение и указал основные пути, по которым должна протекать эта борьба, т. е. наметил основное содержание национально-освободительного движения, как оно представлялось сознанию наиболее передовых элементов восходящей национальной буржуазии к середине XVIII в. Софроний выступил на литературное поприще на 40 лет позже Паисия, когда сама жизнь болгарского народа ушла уже значительно вперед, когда она переживала новые сокрушительные удары со стороны разлагавшегося феодализма в виде ужасающих кирджалийских погромов и анархии, которых еще не знал Паисий, и значительных успехов национально-освободительного движения у соседей, греков и сербов, выдвинувших таких блестящих по своим дарованиям и образованности идеологов, какими у греков был Адамантиос Кораи (1748—1833), а у сербов Досифей Обрадович (1743—1813). Затем, как писатель, Софроний в сравнении с Паисием, несомненно, был более литературно образованным человеком; круг его литературных интересов и знаний был значительно шире, чем у Паисия, и обладал он, несомненно, большею начитанностью, чем Паисий. Кроме того, и греческим языком Софроний владел, повидимому, лучше Паисия, что открывало перед ним значительно более широкий круг литературных материалов и давало ему более широкую научную, литературную и общественную ориентировку, чем, можно предполагать, обладал Паисий. Все, вместе взятое, дало возможность Софронию пойти значительно далее Паисия в смысле конкретизации основных тезисов его программы, в смысле заполнения ею живым содержанием в форме обширного фактического литературного материала и более уточненной и конкретизированной идеологической агитации.

Как видели мы выше, в статье «Философские мудрости» Софроний апеллирует к «бесценному разуму», говорит о «разуме», как вершителе судеб народов, как источнике личного благополучия каждого отдельного человека и государственного преуспеяния целых народов. Развитие «разума» путем освоения светской науки и просвещения Софроний рекомендует своему народу в качестве основной задачи, которой должны быть посвящены все его устремления и для осуществления которой должны быть

отданы им в первую очередь все материальные средства. Будучи сам монахом и занимая руководящий церковный пост епископа, Софроний, во имя интересов народного просвещения и культуры, как основного источника материального и политического благополучия народа, смело вскрывает моральное разложение монастырской жизни и пьяного монашества и старается парализовать в сознании своего народа его традиционное, несознательное преклонение перед авторитетом монастыря и монашества, объясняя это преклонение беспросветною темнотою и невежеством народных масс. Монастырю и пьяным бездельникам монахам Софроний противопоставляет светскую школу и светское просвещение, как источник подлинного морального, материального и политического раскрепощения народа. Эта агитация Софрония в пользу «бесценного разума» представляет собой не что иное, как отзвук — правда, очень слабый отзвук — того широкого рационалистического движения XVIII в., которое в конце XVIII и в начале XIX в., т. е. в эпоху Софрония, имело своих блестящих представителей у ближайших соседей болгарского народа — у греков и сербов, в лице названных выше Обрадовича и Кораиса.

Существует предположение, имеющее за собою некоторую долю вероятности, что, будучи в Видине, расположенном в непосредственном соседстве с Сербией, да и впоследствии в Бухаресте, Софроний имел возможность ознакомиться с некоторыми сочинениями Обрадовича и от него усвоить себе основы рационалистической идеологии.

Такое предположение впервые было высказано М. С. Дриновым. «Досифеевы сочинения, — говорит он, — положившие начало новосербской литературы, были довольно распространены и в Валахии, между тамошними сербскими торговцами, но возможно, что некоторые из них еще в Видине попали в руки Софрония».* Такое же предположение мы находим и у проф. А. Теодорова, который говорит по этому поводу: «Близость Сербии, вероятно, доставила ему (т. е. Софронию) в руки некоторые из произведений его сверстника, знаменитого сербского моралиста и патриота Досифея Обрадовича, и он решил одарить такими и своих сонародников. Этими произведениями Обрадовича были: „Живот и приключения Димитрия Обрадовича“ (Вена, 1783) и „Езопове и прочих разных баснотворцов. . . басне“ (Лейпциг, 1788)».**

Такое же предположение в 1912 г. высказал и проф. Б. Пенев в статье «Доситей Обрадович у нас». «Очень вероятно, — говорит проф. Б. Пенев, — что в данном случае на Софрония влиял и Обрадович. В Видине Софроний имел возможность близко познакомиться с сербскою литературою и с изданными до 1800 г. Досифеевыми сочинениями: „Живот и приключения“ (1783), „Совети здравого разума“ (1784), „Езопови басне“ (1788), „Собрание разных нравоучительных вещей“ (1793) и др. В Видине он переводит с греческого некоторые басни Эзопа, а в Бухаресте пишет „Житие и страдания грешного Софрония“». Может быть, как говорит проф. Б. Пенев, Софроний был побужден к этому литературному труду баснями и автобиографией Обрадовича. Во всяком случае, он знал о новой сербской литературе. В обращении с призывом от 1805 г. об издании «Неделника» Софроний пишет, между прочим: «Такива книги по простый язык имат грецыте, и сербите, и власыте, и русыте, и другие вери; токмо нашыте беднии болгари ни имат таковый дар». Повторяем, как это говорит проф. Б. Пенев, выска-

---

* М. С. Дринов. Няколко забравени списания на Софрония Врачанскаго. Период. спис., кн. XII, 1884, стр. 9.

** А. Теодоров. Българска литература. Пловдов, 1896, стр. 160.

занные соображения дают нам право только предполагать, но не утверждать, что Софроний был знаком с произведениями Досифея. В литературных трудах Софрония мы не находим материала, почерпнутого из Досифеевых сочинений или, вообще, из сербских источников. Видинские «Поучения и сказания» (Софрония) переведены «от словенского языка»; «Неделник» «преписан от словенскаго и от греческаго глубочайшаго языка»; главный источник, которым пользовался Софроний при составлении «Неделника», — сочинение греческого проповедника и церковного учителя Н. Теотоки — «Κυριακοδρόμιον», изданное впервые в Москве в 1796 г. «Мифология Синтигпа философа» переведена «от греческаго пространнаго языка»; перевод с греческого представляет собою и последний труд Софрония — «Феатрон политикон сиреч гражданское позорище». «Житие и страдания» по замыслу и способу изложения не совпадают с Досифеевой автобиографией.*

В результате высказанных выше соображений и беглого анализа басен Софрония сравнительно с баснями Обрадовича проф. Б. Пенев приходит к заключению, что Софроний не переводил Досифеевых произведений. Может быть, как это говорит он, Софроний был знаком с некоторыми из них, и они дали ему повод перевести с греческого эзоповы басни и написать свою автобиографию, оказав при этом известное влияние на направление его литературной деятельности.**

Если в нашем распоряжении не имеется никаких данных, которые говорили бы о том, что в своей литературной деятельности Софроний пользовался трудами Обрадовича, тем не менее известные точки соприкосновения между Софронием и Досифеем Обрадовичем, несомненно, имеются как в общности тематики произведений, так и в области отдельных высказываний и общих идеологических установок.

В 1783 г. Обрадович напечатал в Лейпциге свой первый труд «Живот и приключения Димитрия Обрадовича, нареченного у калуджерству Доситея, ним истим списат и издат». Около 1804 г. Софроний написал в Бухаресте аналогичное сочинение — свою знаменитую автобиографию «Житие и страдания грешнаго Софрония», хотя, как было указано выше, ни в целевых установках, ни в способе изложения произведения эти и не совпадают друг с другом. В 1788 г. Обрадович напечатал в Лейпциге книгу «Езопове и прочих разних баснотворцев. . . басне». В 1802 г. в Видине пишет свои «Есоповы басны» и Софроний, переводя их с греческого и строя их в формальном отношении несколько проще, чем это делает Обрадович.

В 1784 г. в Лейпциге Обрадович печатает новый труд под заглавием «Совети здраваго разума». Идеологическая связь этого сочинения Обрадовича с «Философския мудрости Софрония» 1802 г. весьма осязательна.

В заключительной части первой статьи своей книги, посвященной «Любви» («О Љубови»), Обрадович обращается к властителям, «који на царски престоли седите, могућство и начин благополучије света узроковати имате. . .», с такими словами: «Не престајте трудећи се, богодану свободу ума и просвештеније разума међу луде уводећи и таму (т. е. тьму) и мрак варварства, глупости, сујеверија и невјежества изгонећи: на ови ће начин ваша имена бесмртна остати, ваша ће слава вечна бити, памет и воспоминаније ваше бити ће пречесно и слатко далеким вековом. . .» ***

---

* Спис. на Бълг. Акад. на Науките, Клон ист.-филол. и филос.-общ., кн. III, 1912, стр. 89 и сл.

** Там же, стр. 92.

*** Цитирую по: Дела Доситеја Обрадовића. Изд. 5, Београд, 1911.

Во второй статье своей книги «Не кај се, добро чинећи» Обрадович, в связи с изданием своих сочинений, говорит о бесцельности и бесполезности траты средств на постройки колоколен, вместо траты их на общеполезные просветительные цели. Здесь мы читаем следующие известные слова Обрадовича.

«Болье је много једну паметну и полезну книгу с колиқим му драго трошком дати да се на наш језик преведе и наштампа, него дванаест звонара сазидати и у све ньи' велика звона поизвешати: зрно помети неће се деци нашей придодати, ако ћеду им до века звона лупати. . . (т. е. крупицы ума не прибудет нашим детям, если постоянно звонить им в колокола. . .). Књиге, браћо моја, књиге, а не звона и прапорце (т. е. хоругви). Књиге, предраги и непреценени небесни дар, просвјештени' умова поносите кћери! (т. е. книги, дражайший и бесценнейший небесный дар, славные дочери просвещенного ума!). Оне сад на земли и на мору царствују и премудре законе дају! Оне војују и побјеждавају! Оне славу благополучни' народа до сами' звезда подижу и преузвишавају! . . .»

Затем, автор говорит в своей статье: о необходимости командировок молодых людей за границу для образования в целях подготовки учителей; о необходимости постройки школ для мальчиков и девочек; о необходимости образования для женщины и намечает программу школьных предметов; о необходимости основания больницы, библиотек при школах и пр.

Реакционно настроенные соотечественники обвиняли Обрадовича, который, действительно, исколесил всю Европу, везде учился и был образованнейшим человеком своего времени, в «космополитизме». Национальная и вероисповедная терпимость были, действительно, характерными для идеологии этого типичного представителя европейского «века просвещения» у сербов, но он в своем «космополитизме» никогда не чуждался своей родины и всю свою жизнь боролся за просвещение своего народа в духе идей своего времени. В третьей статье своей книги «Право реци, па гледај, те утеци!» Обрадович, возражая своим критикам, говорит: «Рассуди сам, чего мог бы бояться человек, у которого ничего нет, что бы кто-либо мог у него отнять, и который, где бы он ни находился, живет достойно (поштено) и под защитою гражданских законов, который может в Италии, в Англии, как и в Банате и в Далмации, заслужить себе пропитание; который ничего не желает, как только того, чтобы жить между добронравными (краснонаравним) и просвещенными людьми и провести еще несколько дней своей жизни с книгами; которому вся земля отечество и все народы, чем они культурнее (питомији) и благонравнее, тем более родны и милы? Правда, некая приятная (слатка) симпатия к единоплеменникам и к земле, на которой мы выросли, всегда лежит у нас на сердце и, как некий магнит, притягивает нас к себе. И ја би', — продолжает Обрадович, — весма у Паштровићи, у Чрници, или у Кучи моје оставше дне провести соизволио, к а д б и' с е м о г а о н а д а т и (т. е. если бы мог надеяться), н и к а к в а п р е п е т с т в и ј а н е н а ћ и, з а у ч и н и т и с р о д н и м м о ј и м т о л и к о, к о л и к о б и' к а д а р б и о п о л з е (т. е. принести своим сородичам столько, сколько когда бы то ни было, пользы). . .

«Зато, — заключает свой ответ оппоненту Обрадович, — болье је из далека љубити се, него из близа не сносити се и мрзити. . .»

Эти мысли Обрадовича совпадают с высказываниями Софрония в заключительной части его автобиографии, где он говорит о своей скорби по поводу того, что он вынужденно покинул свою паству и ищет оправдания себе в том, что, не имея возможности непосредственно беседовать со своими соотечественниками, «да чуят от мене грешнаго някои полезное поуче-

ние. . ., затова ся трудя и аз сеги денем и нощем да испиша няколико книги по нашему болгарскому языку. . . а тие да прочетут писание мое и да уползуется. . .»

Был ли знаком Софроний Врачанский с сочинениями Досифея Обрадовича, или не был знаком, — вопрос этот остается, таким образом, пока открытым. Но точки соприкосновения между болгарским и сербским авторами, как мы видим, несомненно имеются, и имеются они не только в области тематики произведений, но — что особенно важно — в области идеологии. Как Обрадович ставил задачей своей литературной деятельности служить народу, для чего, по его убеждению, надо писать о том, что имеет прямое отношение к его потребностям, и писать так, чтобы народ понимал написанное, а для этого надо писать на народном языке (К. Радченко), так и Софроний в своей литературной деятельности руководствуется теми же принципами. Как Досифей Обрадович постоянно апеллирует в своих сочинениях к «разуму», зовет своих читателей к «просвещению разума», вскрывает разложение церковной и монастырской жизни и от преклонения перед внешней церковной обрядностью и религиозного дурмана ведет своих читателей к светской науке и к светскому просвещению, то же делает в своих сочинениях, правда в более умеренной форме, и болгарский автор, первый у болгар идеолог рационализма и просвещения в духе идей XVIII в. Как Досифей Обрадович в своих сочинениях борется с невежеством и культурной отсталостью своего народа и указывает ему пути выхода из его беспросветного положения, которые он видит в народной школе, в науке, в просвещении, в руководстве «здравого разума», те же идеи, как видели мы выше, проводит в своих сочинениях и Софроний, хотя и несравненно менее образованный, менее ученый человек сравнительно с европейски образованным Обрадовичем.* Софроний не знал непосредственно ни современной европейской науки, ни философии, ни языков. Поэтому, если в своих произведениях он выступает убежденным сторонником идей современной западноевропейской мысли и ведет агитацию за перестройку всей жизни болгарского народа на основах «бесценного разума» и европейского просвещения, то эти идеи могли стать ему доступными только через посредство современной греческой и сербской литературы, прежде всего в лице Адамантиоса Кораиса и Досифея Обрадовича. «Эзоповы басни» Кораиса, вышедшие в свет в 1810 г., не могли быть известны Софронию, когда в 1802 г. он писал свои басни, но ему могли быть известны басни Обрадовича, вышедшие в свет в 1788 г. Софронию не могла быть известна автобиография Кораиса, появившаяся в 1833 г., но автобиография Обрадовича, напечатанная автором в 1783 г., могла быть известной, равным образом как могли быть ему известными и агитация Кораиса за простой народный язык в литературе и его ранние произведения вроде, например, «Православное учение или краткое христианское богословие» — сочинение московского митрополита Платона, переведенное Кораисом в конце 70-х или в самом начале 80-х годов XVIII в. с немецкого языка на греческий и снабженное им авторскими примечаниями, в которых впервые Кораисом были высказаны те мысли, что легли затем в основу его широкой просветительной литературно-общественной деятельности. Так, например, в одном из этих примечаний Кораиса мы читаем следующие строки: «Какая польза в том, что церковь имеет много лампад и драгоценной утвари, а лишена хороших священников. О христианин! если ты желаешь украсить

* К. Радченко. Обрадович и его литературная деятельность. Киев, 1897.

свою церковь, не украшай ее излишним нарядом, а пожертвуй по мере своих сил из того, что дал тебе бог, на открытие школ и больниц, помоги сиротам и вдовам и не бойся, что церковь останется без утвари. . .»

Разоблачая несостоятельность старой церковно-византийской образованности, борясь с церковно-религиозными предрассудками и суевериями, коренящимися в невежестве и культурной отсталости народа, и агитируя за подлинную науку и просвещение, Кораис говорит о церковных лампадах, о том, как нелепо празднуются церковные праздники и пр.; Досифей Обрадович, трактуя тот же вопрос, говорит о колоколах и колокольнях; Софроний — о ненужности монастырей и гнусности пьяного, морально разложившегося монашества, и все трое настаивают на необходимости для народа школьного учения, европейской науки и просвещения. Все это ставит их, независимо от возможного влияния их друг на друга, в один ряд «просветителей» и будителей народного сознания в целях подъема национального самоопределения своих угнетенных народов, в целях раскрепощения их от духовного и политического гнета и их лучшего будущего.* Все это знаменует собою те социальные сдвиги, а в связи с этим и сдвиги на идеологическом фронте, которые в это время переживались в среде национальной буржуазии у греков, у болгар и у сербов.

г) «Житие и страдания грешного Софрония»

Этот труд Софрония Врачанского в литературе известен обычно под названием «Автобиография», что он и представляет по существу своего содержания. Рукопись его была открыта впервые б. профессором Казанского университета, славистом В. Ив. Григоровичем в одном из рукописных собраний в России. В конце 50-х и в начале 60-х годов (между 1857 и 1866 гг.) Григорович лично встречался в Одессе, где с 1865 г. занимал университетскую кафедру, с известным болгарским писателем, журналистом и ученым Георгием Стойковым Раковским. Повидимому, в одну из этих встреч Григорович передал Раковскому имевшийся у него сделанный им с Софрониевского оригинала список Автобиографии,** и осенью 1861 г. Георгий Раковский напечатал ее в своей газете «Дунавски Лебед» (Белград), в №№ 55—61 от 17 X—1 XII, под заглавием «Драгоценни памятници за българская нова история. I. Житие и страдания грешнаго Софрония». В подстрочном примечании к статье он отметил: «Тои-зи драгоцен памятник ся съобщи нам от многоуважаемаго господина Виктора Григоровича, профессора Казанскаго университета, кой го е написал и преписал в Рускы ты архивы, де много наши старини и древности стоят покрыти и непристъпни никому! Той е писан от самаго отца Софрония, как то ся види, в Букурещ и описаемы ты приключения, кои започвът от 1739, достигвът до 1810. Ные го обнародваме точно в языка как то ни е съобщен, къту си допуснахме да употребим по негде си днешно правописание, защото, от причина на приписчикы ты, много места бяха невразумителны». По поводу последнего замечания Георгия Раковского позднейший издатель оригинала Софрониевой Автобиографии д-р П. Н. Орешков высказался в том смысле, что эти «невразумительные места» были в действительности вовсе не ошибками переписчика, т. е. специалиста-

* О Кораисе и его отношении к Обрадовичу см. обстоятельный очерк В. Ђорђевића — «Грчка и српска просвета» (Београд, 1896).

** Д-р Ив. Д. Шишманов. Студии из областта на българското възраждение. В. И. Григорович. София. Сб. на Бълг. Акад. на Науките, кн. VI, 1916, стр. 192—196. (Отд. отпечатък.)

филолога, проф. Григоровича, а представляли собою характерные языковые особенности, присущие оригиналу.*

Таким образом первый издатель Автобиографии Софрония 1861 г. Георгий Стойков Раковский внес в Софрониевский текст свои произвольные изменения.

Следующий после Георгия Раковского издатель того же труда Софрония В. Д. Стоянов в 1872 г. перепечатал текст Софрониевой Автобиографии из «Дунавски Лебед»,** изменив, однако, с своей стороны, правописание и пунктацию оригинала. Тексту Автобиографии издатель предпослал статью, посвященную обзору жизни Софрония и характеристике его труда. Несколькими годами ранее, в 1865 г., В. Д. Стоянов посвятил той же теме статью в чешском журнале «Lumir» (год. I, №№ 14, 15, 17, 18 и 19).

«Като нямаме нито оригиналът, — пишет В. Д. Стоянов, — нито пък обнародването му в „Дунавски Лебед" е верно според оригиналът, ами и тамо намерваме доста непоследователности в правописанието, тъй също и в пунктуацията му, ние, като се вече решихме да обнародваме това произведение в „Периодическо списание", никак не се двоумихме да го облечем с наше правописание и още да го снабдим с по-точна пунктуация, а в всичко друго да го изложим тъй, както си е то обнародовано в гореказаний лист». ***

Таким образом второй издатель продолжил порчу текста Софрониевого оригинала.

Не избежало этой же участи и третье издание того же текста, сделанное в 1906 г. проф. А. Теодоровым-Балан.****

Свое издание текста Софрониевой Автобиографии проф. А. Теодоров сделал на основе двух предыдущих изданий — Георгия Раковского и В. Д. Стоянова. «Върху двете тия издания, — говорит проф. А. Теодоров, — почива и нашето тук, в което е дадено предпочитане на вероятните чърти от Софрониева изравнен правопис, а главно е прокарана нова интерпункция и поделен текстът на ставки. . .» *****

В 1907 г., в связи с Теодоровским изданием Автобиографии Софрония, выступил на страницах «Известий Отделения русского языка и словесности Академии Наук» (т. XII, кн. 3, стр. 401) бывший петербургский профессор, впоследствии академик, П. А. Лавров со странным заявлением, которое до настоящего дня остается никем не разгаданной загадкой. Высказав свое сожаление о том, что издатель Автобиографии Софрония А. Теодоров не знал, где находится оригинал, с которого Григорович в свое время сделал список, переданный им впоследствии Георгию Раковскому, проф. Лавров в своей заметке не только заявил, что интересующая всех рукопись находится теперь в бумагах Григоровича в Румянцевском музее, но и прибавил при этом: «Мы сравнивали рукопись с изданием Стоянова и должны сказать, что в издании порядочно неточностей. Кроме того, что подправлен язык Софрония, есть не мало и пропусков, портящих текст». Поиски среди бумаг Григоровича указанной проф. Лавровым рукописи, сделанные

---

* Д-р П. Н. Орешков. Автобиография на Софрони Врачански. Издава Бълг. Акад. на Науките, София, 1914, стр. 13.

** См.: браилское Период. спис., год. I, кн. V и VI, стр. 52—77.

*** Д-р П. Орешков. Назв. соч., стр. 14. Детальное критическое сличение текста Стоянова с оригиналом дано Орешковым на стр. 17—20.

**** А. Теодоров-Балан. За стогодишнината на новата българска печатна книга (1806—1906). Издаде «Българското книжовно дружество», София, 1906.

***** А. Теодоров, назв. соч., стр. 44. Отметим, кстати, что в цитации данного места из Теодорова у П. Орешкова, на стр. 15, вкрался пропуск слова «правопис», затемняющий смысл цитаты Теодорова.

д-ром П. Н. Орешковым, не увенчались успехом: ни в описании рукописного собрания Григоровича в Румянцевском музее А. Е. Викторова ни, вообще, среди рукописей Румянцевского музея указанной Лавровым рукописи в действительности не оказалось, что в 1916 г. подтвердил и проф. Ив. Д. Шишманов * в названном выше труде, посвященном В. Ив. Григоровичу, лично рассматривавший бумаги Григоровича в Москве.

В следующем 1908 г. в тех же «Известиях Отделения русского языка и словесности Академии Наук» (т. XIII, кн. 1, стр. 91—94) акад. А. И. Соболевский напечатал статью «Неизвестные труды Софрония Врачанского», написанную им, как и статья проф. Лаврова, в связи с книгою А. Теодорова-Балана. В этой статье А. И. Соболевский первый обратил внимание на то, что в собрании Погодина, хранящемся в рукописном отделении Публичной библиотеки в С.-Петербурге, имеется, между прочим, рукопись (№ 1204), представляющая «большой том, в лист, написанный тщательным церковным полууставом, тем самым, который мы видим в другой рукописи с трудами Софрония (снимок с нее у Теодорова на стр. 65). «Едва ли это письмо, — замечает Соболевский, — не принадлежит руке самого Софрония». Затем Соболевский дает краткую справку о содержании этой рукописи. Согласно этой справке, в начале помещено введение ко всей, по мнению Соболевского, рукописи, в чем он, повидимому, ошибается, о чем мы скажем несколько строк ниже, такого содержания: «Во славу святыя единосущныя и неразделимыя Троице и пр., аминь. Люботрудным тщанием исписах сию книгу Исповедание православныя веры христианския и обычаи и законы еврейския и махоммеданския религии и состояние и приведох их от словенскаго и от греческаго пространнаго языка на болгарский простый и краткий язык к разумению и уведению болгарскому простому невежому народу на внешнюю и душевную ползу. И в совершение доспе в лето 1805, маиа 24».

Подробное описание этой капитальной рукописи, объемом в 363 листа, дал д-р П. Н. Орешков в своей книге «Автобиография на Софрони Врачански». Рукопись открывается обширным «Предисловием», за которым одна за другою следуют три части, вернее три книги: 1) «Исповедание православной веры», — представляющее собою, по характеристике Соболевского, составленную Софронием компиляцию на основании отчасти русских печатных книг XVII и XVIII вв.; 2) «Повест о веры и о обычаи еврейския», представляющая собою перевод с греческого, и 3) «Систыма мохамеданская и религия их», представляющая собою перевод изданной в С.-Петербурге в 1722 г. книги Дмитрия Кантемира на ту же тему.

Непосредственно вслед за этим в той же рукописи следует, начиная с 169 листа, «Житие и страдания грешного Софрония». «Это, — замечает Соболевский, — известная уже и перепечатанная Теодоровым автобиография Софрония, в наиболее авторитетном тексте».**

Палеографическое и лингвистическое исследование этого текста, сделанное в 1912 г. д-ром П. Н. Орешковым, привело его к заключению, что в рукописи № 1204 Погодинского собрания, хранящегося в Ленинградской публичной Библиотеке, кроется тот именно оригинал, с которого Григорович в свое время снял копию, переданную им впоследствии Георгию Раковскому, и что этот оригинал представляет собою автограф Софрония

---

* Ив. Дм. Шишиманов, назв. соч., стр. 195.

** А. И. Соболевский. Неизвестные труды Софрония Врачанского, стр. 93 и сл.

Врачанского.* Таким образом три названные выше издания текста Софрониевой Автобиографии: Георгия Раковского, В. Д. Стоянова и проф. А. Теодорова-Балан имеют в своей основе текст Погодинской рукописи № 1204. Этот же текст в 1914 г. опубликовал и д-р П. Н. Орешков непосредственно по Погодинской рукописи, сопроводив его переводом на современный болгарский язык.** Издание д-ра П. Н. Орешкова представляет собою, таким образом, четвертое в общем порядке издание Автобиографии Софрония.

В 1877 г. Автобиография Софрония была напечатана в русском переводе в «Славянском сборнике» (т. II, ч. IV): в основу этого перевода был положен болгарский текст в издании В. Д. Стоянова. Переводу предпослана редакционная статья, в которой дана краткая характеристика политического и культурного положения болгарского народа во второй половине XVIII и в первой четверти XIX в. и значения литературно-общественной деятельности Софрония. Статья устарела и не представляет сейчас, когда мы располагаем значительно более обширным материалом, интереса. Но русский текст Автобиографии Софрония остается попрежнему единственным в нашей литературе переводом этого замечательного памятника болгарской литературы эпохи возрождения.

Сличение русского перевода с автографом Софрония убедило нас в том, что русский перевод сделан, в общем, удовлетворительно, и если в нем и наблюдаются расхождения с оригиналом, то они носят тот же характер, что и расхождения в тексте В. Д. Стоянова, подробно отмеченные П. Н. Орешковым, т. е. в том болгарском оригинале, с которого делал свой перевод русский автор. Поэтому, при наличности сейчас в нашем распоряжении болгарского издания д-ра П. Н. Орешкова полного и подлинного софрониевского текста Автобиографии пользование названным русским переводом его уже было бы недостаточным, так как он не дает подлинного текста оригинала.

Рассмотренный автобиографический труд Софрония представляет для нас двоякий интерес: прежде всего, как литературное произведение и, во-вторых, как исторический документ. Как литературное произведение, «Житие и страдания грешного Софрония» представляет собою первое в новой болгарской литературе, оригинальное произведение болгарского автора, оригинальное как по своему содержанию, так и по замыслу и исполнению. По своему содержанию Автобиография Софрония представляет собою откровенную и чистосердечную исповедь простого и искреннего человека, много пережившего и испытавшего в своей жизни в обстановке исключительно тяжелых для него бытовых и общественно-политических условий. На страницах Автобиографии Софрония перед читателем проходит длинная вереница непрерывно следующих друг за другом ударов и злоключений, которые, как из рога изобилия, сыплются на голову несчастного человека, начиная с раннего детства и кончая довольно почтенною старостью. Автору было 64 года, когда в 1803 г., освободившись от видинского заключения, он навсегда покинул пределы своей родины и жил в добровольном изгнании в Бухаресте, впервые найдя здесь для себя спокойную, сравнительно, обстановку.

Рассказ автора дышет простотою, безыскусственностью, незатейливостью и производит впечатление, как будто бы автор сознательно уклоняется в нем от искусной манерной литературщины, чтобы быть макси-

---

* Д-р П. Н. Орешков, назв. соч., стр. 16 и следующие три приложения.
** Там же, стр. 47—74 (оригинал) и стр. 77—117 (перевод).

мально простым и доступным для читателя и в то же время максимально кратким и сжатым в своем изложении.

Мы не знаем в точности, когда Софроний написал свой труд, равным образом как не знаем и того, что собственно побудило автора написать его и для кого он первоначально предназначался. Сам автор об этом ничего не говорит. Некоторые подробности дела говорят, однако, о том, что автобиографический труд Софрония имел первоначально какое-то специальное назначение, в виду чего, в частности, он и не получил того авторского литературного оформления, которое обычно для всех произведений Софрония. И это нам представляется не случайным.

Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в заглавии Софрониева сборника Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (Погодинское собрание, № 1204), где оказалась, между прочим, и собственноручно написанная Софронием Автобиография, этот труд автором не назван. Напомним это заглавие, как мы его читаем у д-ра П. Н. Орешкова: «Во славу святыя единосущныя. . . Люботрудным тщанием исписах сию книгу исповедание православныя веры христианския, и обычаи и законы еврейския, и мохамеданския религии и состояние, и приведох их от словенскаго и от греческаго пространнаго языка на болгарский простый и кратки язык к разумению и уведению болгарскому простому и невежому народу на внешнюю и душевную ползу. И в совершение доспе в лето 1805 майя 24».

Отсутствие упоминания в этом заглавии Автобиографии с несомненностью говорит о том, что она первоначально и не входила в план названного сборника да и тематически не имеет с ним ничего общего, но что она была включена в него чисто механически.

Если наше предположение имеет для себя некоторые основания, то из него вытекает и второе: Автобиография была написана автором не одновременно с названными его тремя сочинениями, вошедшими в сборник 1805 г., известный по описи под названием «Исповедание православной веры». Она могла быть написана или раньше, или позже этого сборника. Вероятнее всего, она была написана раньше, потому что вторая половина 1805 г. и весь 1806 г. до конца ноября Софроний был занят подготовкой к печати и печатанием своего «Кириакодромиона», а затем, вплоть до второй половины августа 1809 г., сложной работой над новым большим трудом «Театрон политикон» и общественно-политической деятельностью в связи с русско-турецкой кампанией 1806—1812 гг. Таким образом можно думать, что Автобиография Софрония, вероятнее всего, была написана автором раньше сборника «Исповедание православной веры», т. е. до 1805 г., между 1803 и 1805 гг., вскоре после прибытия автора в Бухарест.

Чем могло быть вызвано составление Софронием своей автобиографии? Некоторые данные для ответа на этот вопрос дает нам текст самой Автобиографии, где мы читаем, между прочим, о том, что, прибыв в Бухарест, автор явился к угровалахийскому митрополиту Досифею, который любезно его принял и представил господарю Валахии, Константину Ипсиланти (1802—1806), и некоторым боярам «и сказа им, како сам седял на Видин три години и толико нужда и скорб що сам потеглил. . .», т. е. митрополит, представляя Софрония названным лицам, рассказывал им некоторые подробности из жизни Софрония, относившиеся, повидимому, к врачанскому и видинскому периоду. С этими подробностями Досифей был знаком непосредственно из рассказов Софрония, которого он поселил при себе в митрополии и имел с ним постоянное общение. «И призова ме на митрополията, — читаем мы в Автобиографии, — и даде ми келия да седя тамо при него и

на всякий ден да буду на трапеза неговая, и аз му сказал все моя нужда», т. е. Софроний рассказал Досифею о всех своих бедствиях, о том, как его обманули, поручив его управлению епархию на очень тяжелых для него условиях; о том, что в течение 4 лет он не навещал своей епархии и не получил с нее ни одного пара, вследствие чего не внес причитавшейся с него «мирии», которая вместе с процентами возросла за эти годы до огромной суммы в 80 кесий. Рассказывал Софроний приютившему его у себя митрополиту также и о разрухе, царящей в его епархии; о том, что в ней не осталось ни одного села, потому что их выжгли кирджалии и пазвантские хайдуки; что в ней не осталось и народа, потому что он весь разбежался, кто в Валахию, кто в другие страны, и пр. О своих разговорах на эти темы с Досифеем Софроний сам говорит в своей Автобиографии, но, несомненно, эти разговоры не ограничивались только врачанским и видинским периодом и в своих интимных беседах с Досифеем Софроний, надо полагать, посвящал его и в другие подробности своей биографии, и возможно, что эти беседы, прежде всего, и натолкнули Софрония на мысль изложить их в письменной форме. Больше того, я склонен думать, что Софроний написал свою Автобиографию по предложению Досифея в качестве справки о своей прошлой жизни и деятельности, тем более, что личность Софрония вызвала к себе в Бухаресте, по каким-то соображениям, интерес в местных правительственных кругах, активным членом которых был, конечно, и глава местной церкви.

По своему социальному положению Софроний, в сущности, был мелким иерархом незначительной, захудалой, провинциальной епархии, но в тогдашней международной политической обстановке он, в качестве эмигранта, мог быть весьма полезен в Бухаресте Константину Ипсиланти, опиравшемуся, как и его казненный турецким правительством за свои сепаратистско-автономистские устремления отец, на Россию и продолжавшему по отношению к Турции политику своего отца. Этим и объясняется, в частности, активное участие Софрония в русско-турецкой кампании 1806—1812 гг. в роли представителя болгарского народа, а равно и его политические выступления из Бухареста в той же роли перед русским правительством по вопросу об освобождении Болгарии (см. выше). Словом, в Бухаресте Софроний был использован на службе Ипсиланти и его партии, к которой принадлежал, надо полагать, и глава угровалахийской церкви, митрополит Досифей, чем и объясняется радушный прием, оказанный болгарскому беглецу бухарестскими фанариотами во главе с митрополитом Досифеем и господарем Валахии, Константином Ипсиланти, которые не только приютили у себя Софрония, но и предоставили ему возможность продолжать здесь свое профессиональное служение в качестве нештатного епископа и заниматься своим литературным трудом.

По имеющимся в нашем распоряжении данным, за время с 14 декабря 1802 г. по 7 октября 1809 г. Софроний, по поручению митрополии, совершил 60 «хиротиний», т. е. рукоположений в низшие духовные чины, что давало ему приличный по тому времени заработок, а также принимал участие и в церковных церемониях, посвященных производству кандидатов в высшие церковные звания и должности,* что тоже, надо полагать, давало ему известное материальное обеспечение.

Таким образом мы имеем все основания предполагать, что свою Автобиографию Софроний писал вначале как частную справку о своей прошлой жизни и деятельности, возможно первоначально по предложению

* А. Теодоров-Балан, назв. соч., стр. 51.

митрополита Досифея. Этим, думается нам, объясняется, в частности, и сжатый характер ее изложения и чисто фактическое ее содержание. Вот почему в ней нет никаких рассуждений автора, а есть только изложение фактов, прекрасно рисующих, прежде всего, политическое положение вещей в Турции, находившейся тогда в состоянии анархии и полного административного и хозяйственного развала, что ближайшим образом интересовало, конечно, Ипсиланти и его партию.

Таким образом Автобиография Софрония есть, прежде всего, документ политического характера, написанный в мемуарном жанре, и в этом заключается его историческое значение, как литературного произведения.

Если наше предположение правильно, то для нас становится понятным, почему Софроний в своей Автобиографии ничего не говорит о своей прошлой литературной работе и, в частности, умалчивает о своей переписке «Истории» Паисия, а равно и о своей личной встрече с ним. Писать об этом в фанариотском окружении и притом лицу, возглавлявшему собою фанариотскую церковную организацию в Валахии, задушившую местную национальную церковь, национальный язык и культуру, болгарский автор считал для себя, очевидно, по тактическим соображениям неудобным. Если бы Софроний писал свою Автобиографию в другом аспекте, то вряд ли бы он обошел молчанием этот значительный факт в своей личной жизни, давший толчок всей последующей его национально-просветительной деятельности в духе именно заветов Паисия, сыгравший, несомненно, решающую роль в его воззрениях, идеологических установках и в его поведении, направленном против фанариотского угнетения родного народа в защиту его языка и просвещения.

Этим же, думается нам, объясняется и другой характерный для Автобиографии Софрония факт: нигде, за исключением одного раза, автор не противопоставляет в ней себя, как болгарин, фанариотскому духовенству, а между тем значительная доля вины в его житейских злополучиях падает на это именно духовенство. Так, например, рассказывая о возмутительном факте вымогательства, которому он подвергся со стороны фанариотского епископа при своем назначении на должность попа в с. Котел, Софроний говорит: «. . .у тия дни хоче да прииде в л а д ы к а н а ш, и да му са молим, да тя стори свещенник. И в третия ден прииде архиерея, и помолиха са, и он тои час изволи да мя хиротониса в неделю и пададоха му седмдесят гроша. . .; в петок вечер прииде и к о н о м у, принесе ми парите и рече: „да знаиш, како не има да тя учини в л а д ы к а священник, почто друий подаде сто и пятдесят гроша, того хоче да хиротониса“». Рассказывая о кознях сельских невежественных и неграмотных попов против него, автор говорит: «. . .а оны мя наваждаха на архиерея и колико мя краты аргосва (т. е. отстранял от исполнения служебных обязанностей) и ненавидеше мя. . .; ала диавол, що е всякоги на добро завистлив, повдигна а р х и е р е я и понудиха мя да мя учини епитроп и к о н о м у. И покварих аз благоговейное живение мое: наченах да ходя по н е г о в о е у г о ж д е н и е по греческое обычаи да глубявам человецыте. . . ала не за мене, ами д а у г о д я н а а р х и е р е я. . . И като уздровях мало, зарад оное баяние (лечение у сельской знахарки, в виду отсутствия врачебной помощи), запрети мя духовнику три години да не служа литургия, и като са минаха три години, подаде ми духовнику позволение, ала д е с п о т и мя не давше», потому что, как продолжает Софроний, он должен был получить от моего сына проценты на свои деньги и говорил Софронию: «уплати мне эти деньги, и я позволю тебе служить литургию», и держал меня, говорит Софроний, еще три года без этого позволения, т. е.,

другими словами, в течение 6 подряд лет Софроний был обречен фанариотами на полуголодное существование.

Как мы видим из приведенных цитат, Софроний нигде, вообще, не только не противопоставляет себя своим фанариотам насильникам, но и не подчеркивает своего, столь, казалось бы, естественного чувства протеста и возмущения против их издевательств и насилий. Несколько более откровенен автор в своих высказываниях о монахе Калинике, который обманным путем завлек его в Видин и своими происками насильно держал его здесь в течение 3 лет, используя его епископский сан и служение в своих меркантильных интересах до тех пор, пока, наконец, под угрожающим нажимом Пазван-оглу на валахское правительство, не был сам произведен в епископы. Но о Калинике Софроний мог смело писать, потому что этого прохвоста очень хорошо знали в Бухаресте и всячески задерживали производство его в архиереи и назначение на епископскую кафедру в Видин, чего он так настойчиво домогался.

Сдержанный максимально в изложении фактов насильничества над собою со стороны фанариотской поповской своры, Софроний в то же время, не скупясь на краски, подчеркнуто рисует гнусную, насильническую роль в своих страданиях агентов турецкого правительства, что, прежде всего, отвечало, конечно, политическим интересам валахского фанариотского правительства Ипсиланти.

Наконец, если мы обратим внимание на заключительные строки Автобиографии Софрония, у нас после всего сказанного выше ни на минуту не остается сомнения в том, что свою автобиографическую записку автор предназначал первоначально не для болгарского читателя, а для кого-то другого, т. е. для валахского митрополита Досифея и правительства Ипсиланти. «Поэтому, — говорит в этих строках Софроний, — я работаю сейчас днем и ночью, чтобы написать несколько книг на нашем болгарском языке с тем, чтобы, если у меня не оказалось возможности говорить и м устно, а [им] слышать от меня, грешного, какое-либо полезное поучение, то чтобы о н и прочли мои сочинения и извлекли бы из них для себя пользу. . .» («Затова ся трудя и аз сеги денем и нощем, да испиша няколико книги по нашему болгарскому языку, та ако не бы возможно мене да сказувам и м сас уста моя, да чуят от мене, грешного, някой полезное поучение, а т и е да п р о ч е т у т писание мое и да уползуется, а за мене недостойного бога да молят. . .»). В данном заключительном отрывке Автобиографии обращают на себя внимание личные местоимения 3-го л. мн. ч. *им* и *тие*, а равно и связанные с ними: *да прочетут*, *да молят*, говорящие о болгарском народе как о третьем для собеседников лице. Если бы свою Автобиографию Софроний адресовал непосредственно и прямо болгарскому народу, то он, очевидно, употреблял бы местоимение 2-го л. и говорил бы: «вам» и «вы», а не *им* и *они*.

Изложенные выше соображения, мне кажется, разрешают некоторые недоуменные вопросы, связанные до сих пор с изучением труда Софрония, а именно: когда, с какою целью и для кого была написана им Автобиография, и как она попала в его сборник «Исповедание православной веры», с которым тематически, повторяем, она не имеет ничего общего?

Оригинал ее, несомненно, был собственноручно написан автором на болгарском языке. Митрополиту же Досифею, надо полагать, автор представил свою записку в греческом переводе, надлежащим образом оформленную собственноручною подписью, а может быть, скрепленною его личною печатью, в виду чего болгарский оригинал, оставшийся у автора, оказался без подписи.

Непосредственное ознакомление с рукописью Софрониева сборника в Публичной библиотеке не разуверило меня в правильности моих соображений. Вот что я нашел на месте. Объемистая рукопись в 363 листа (+ 3 последние белые листа) сплошь написана на однотипной бумаге и одним и тем же, характерным для Софрония, мелким полууставным почерком, т. е. все входящие в нее четыре произведения, в том числе и четвертое — Автобиография, были «списаны», несомненно, в одно и то же время, причем третья часть рукописи — «Систыма махомеданская», и следующее за нею «Житие» Софрония имеют в данной рукописи общую авторскую пагинацию: последняя страница «Систымы» помечена цифрой 168, затем следует белая оборотная страница того же листа, и на лицевой странице следующего листа начинается «Житие», самая же страница помечена цифрой 169 и т. д., кончая страницей 176, после чего следуют еще четыре страницы текста «Жития», которые, однако, остались почему-то непронумерованными автором. Повидимому, что-то прервало его работу по пометке страниц, и потом он об этом забыл и пагинации страниц не продолжил. Так его «Житие» и осталось с пагинацией, не доведенной до конца.

Эти наблюдения говорят о том, что рукопись Софрония № 1204 Погодинского собрания представляет собою — будем говорить условно — второй собственноручный авторский экземпляр его «Исповедания веры», сделанный п о з ж е 1805 г., но с сохранением заглавия первого оригинала с датою исполнения его 1805 г., и в этот второй экземпляр автор внес и свое «Житие», переписав его в конце рукописи, как ее продолжение. В первый авторский экземпляр этого труда «Житие», несомненно, не входило: он ограничивался теми тремя сочинениями, которые значатся в его заглавии.

Изложенные выше соображения ни в какой мере, конечно, не снижают литературной ценности рассматриваемого произведения Софрония.

д) «Кириакодромион сиреч Неделник»

Из предыдущего изложения мы уже знаем, что в 1802 г. Софроний написал в Видине обширный переводный сборник церковно-поучительного и нравоучительного характера, названный им «Поучение и словосказания» и предназначавшийся автором «к разумению и к уведению простому и невежому болгарскому народу на ползу душевному». Сборник этот содержит в себе 79 поучений, слов и сказаний, приуроченных к различным церковным праздникам, к церковному чествованию памяти отдельных святых и т. п., а также назидательные статьи, составленные на различные темы житейско-бытового характера, вроде, например: «Слово о том, како никое звание не препятствует на спасение человеческое», или «Слово о истине, како истина весма умалися в мире», «Слово о брани»; «О някоем купце, како погуби у море все имение и свое и чуждое»; «О девице, сотворшем милост над хотящих удавитися должников ради»; «О разбойнице, спасшемся малых ради слезы в десят дни»; «О безстрашии»; «Слово к царем и князем, и к епископом, и попом, и ко всем христианом, еже не упиватися»; «Слово к женам, яко да будут молчаливы»; «Слово к ленивым, иже не хощут делати», и т. п.*

Перебравшись в 1802 г. из Видина в Бухарест, Софроний продолжил здесь свою литературную деятельность и, в частности, перередактировал и дополнил и свой Видинский сборник поучений, напечатанный затем в 1806 г. в Рымнике в Валахии под заглавием: «Кириакодромион, сиреч

* Проф. Б. Ц о н е в. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, 1910, стр. 389—392.

Неделник. Поучение на всех неделях в православных цръквах прочитаемая евангелих в всего лета с толкуванием и с нравоучение, и на великих господских празницех, и на светих празднуемых сказание душеполезное. Преписанный от словенскаго и от греческаго глубочайшего языка на болгарский простый язык от смиренного Врачанского епископа Софрония, к разумение простому народу. Позволением Доситея митрополита Угровалахийского, помощию же епископов и благочестивых христиан ныне издадется в типографии у Римнической епископии при епископе Нектарии в лето 1806. Напечатася от Димитрия Михайло Попович и от Георгия син его».

Рукопись этого печатного труда Софрония была открыта в 1911 г. проф. Ив. Молловым в г. Осман-Пазаре (в северо-восточной Болгарии) и сейчас хранится в музее Археологического общества в г. Шумене (№ 597). Рукопись занимает 206 листов большого формата. На первой странице читается следующий текст: «В славу святыя единосущныя и неразделимыя троице, отца, и сына, и святаго духа.

«Люботрудным тщанием исписах сию книгу Неделное евангелское толкование и святых великих господских праздников, и святых угодников божиих на всего лета празднуемых. И приведох их от словенского и греческого глубокого и пространного языка на болгарский простий и краткий язык к разумению и уведение болгарскому простому иневежому народу, душевную на ради ползу. И в совершение доспе в лето 1806 декемврия 4».*

В печатном тексте той же книги эти строки в несколько иной редакции читаются в «Послесловии»:

«Во славу святыя единосущныя и неразделимыя троице, отца и сына и святаго духа, иже изначала помогнул ест нам та достигохме и конца.

«Люботрудным тщанием и со испытным прилежанием исписал сию книгу Неделное евангелское толкование и святых великих господских и богородичных праздников и святых угодников божиих на всего лета празднуемых. И приведох их от словенскаго и от греческаго глубокаго и пространнаго языка на болгарский простый и краткий язык к разумению и уведению болгарскому простому народу, душевныя их ради ползи. И в совершение доспе. Начася печатати априллия 24 и соверши ся ноемврий 25. В лето от рождества по плоти бога слова 1806 ноемврий 25».**

По заключению Ив. Моллова, открытая им рукопись представляет собою последнюю редакцию печатного «Недельника» с добавлением Катехизиса: в ней имеются те же 84 нумерованных поучения и слова, что и в печатном тексте, но при печатании, как говорит Ив. Моллов, автор добавил еще 10 слов, не имеющих нумерации; их нет и в рукописи. Автор отмечает и другие текстуальные и орфографические особенности рукописи сравнительно с печатным текстом и приходит к заключению, что первые 4 листа рукописи писались или были закончены автором 4 декабря 1806 г., 9 дней спустя после того, как был уже напечатан «Недельник» (25 ноября 1806 г.). Так как автор, как говорит проф. Моллов, ценил рукопись больше печатной книги, то он не допустил, чтобы она исчеркивалась издателями или

---

* Ив. Моллов. Ръкопис от Софрония Врачански. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. XXXV, София, 1926, стр. 83.

** А. Теодоров-Балан, назв. соч., стр. 86. В обеих цитатах разрядкой набран не совпадающий в них текст.

пачкалась наборщиками. Издатели взялись исправлять орфографию, язык, отчасти и стиль автора, что они помечают на первой странице печатного издания под текстом («Напечатася и правописася от Димитриа Михаило Попович и от Георгия сын его»), и пользовались своим экземпляром рукописи, в котором нанесены орфографические и текстуальные поправки заглавия, равным образом и прибавлены 10 слов.*

Данный труд Софрония Врачанского интересен в том отношении, что он явился у болгар первою печатною книгою на новоболгарском языке. Предшественниками Софрониевского «Кириакодромиона» в этом смысле были: Евангелие на среднеболгарском языке, напечатанное в г. Търговище в 1512 г., и так называемый «Абагар» Филиппа Станиславова, напечатанный в Риме в 1641 г. и содержавший в себе один апокрифический рассказ и несколько молитв. Написанная на путаном церковнославянско-сербско-болгарском языке, эта небольшая книжечка, представлявшая собою чистейший продукт римско-католической пропаганды на полуострове, не стояла, конечно, ни в какой связи с органическим ростом и развитием болгарской национальной культуры, в виду чего и считать ее первою печатною книгою у болгар нет никаких оснований.**

Заглавие книги Софрония представляет собою перевод заглавия книги греческого автора, проповедника Никифора Теотоки, изданной впервые в Москве в 1796 г. в двух томах, а затем вышедшей вторым изданием в 1803 г. в Бухаресте: «Κυριακοδρόμιον ἤτοι ἑρμενεία καὶ ὁμιλία εἰς τὸ κατὰ κυριακὴν ἐν ταῖς ἁγίαις ὀρθοδόξων ἐκκλεσίαις ἀναγιγνωσκωμένον εὐαγγελίων». — Труд Теотоки послужил Софронию одним из источников для его «Кириакодромиона».

После смерти Софрония его книга имела еще 7 изданий: последнее было сделано в 1905 г.; одно из этих изданий вышло в Одессе в 1884 г. (издатель — «Ангел Кръстюф»).

Таким образом, книга Софрония прожила у болгарского читателя ровно 100 лет, что одно уже говорит о ее широкой популярности. О том же говорит и название этой книги по имени ее автора — «Софроние», которое она получила у массового болгарского читателя.

Книга Софрония проникнута характерными для этого автора просветительными тенденциями в духе христианской морали. Написанная на простом доступном пониманию широких масс родном языке, как доступная им же и по своему содержанию, затрагивавшему самые различные стороны общественной, семейной и личной жизни, она явилась в свое время, в эпоху возрождения, крупным событием в истории болгарской литературы и общественности. С другой стороны, как первая печатная книга на родном языке, она дала сильный толчок дальнейшему развитию у болгар дела книгопечатания. В этом — ее существенное значение.***

> «Като книжовник, — пишет проф. А. Теодоров-Балан, — Софрони Врачански се вестява на слога (т. е. на грани), дето минуваме от нивата на българската „письменност“ в нивата на българската „книжевност“. То е слогът, който дели начините за изработка и разпространение на нашата книга. Зад Софрония се губят векове, през които книгата у нас трудно и бавно се писала и още по́-бавно преписвала, за да

---

* Ив. Моллов. Ръкопис от Софрония Врачански. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. XXXV, София, 1926, стр. 89.

** Н. С. Державин. Очерк болгарской библиографии. Сб. ст. к 40-летию уч. деят. акад. А. С. Орлова, изд. Акад. Наук СССР, 1934, стр. 45 и сл.

*** Б. Пенев. История. . ., т. III. София, 1933, стр. 302—313. — А. Теодоров-Балан. Софрони Врачански. София, 1906, стр. 59—106, 109—114.

побужда и удоволява човешката любознайност. А пред Софрония се открива безкрайно ширене — бъдни векове, свободни за продължение и усъвършение на нова леснина за делото на книгата: книгата се напише само еднъж, ала се изкарва с едно печатане в хилядници екземплари, готови веднага за услуга всекиму.

«Софронию се падна честта, ды пусне оная първа книга, от която към нас се зареждат и непрестайно умножават бройките на „книжевността", на печатната българска книжнина. Историята на нашата книжнина бележи наистина, че през XVI век се печатали в Венеция някои черковнославенски книги, работени за български черкви и четци; ала нито езикът им може да се нарече колко годе български, нито пък е останало от тях потомство. Подобно на искра в пустиня се вяска (т. е. появляется) в 1651 (?) година чудна печатна книжица „Абагар" от Рим, вече доста българска по език, — и загасва без диря и сетница. И подир това пред век и половина българинът не вижда своя книга инаква, освен писана, и забравя за печатните опити от XVI и XVII век. Та когато излиза Софрониевата книга, подир която печатната работа за българите не прескача — не векове, но нито десетини години, и езикът на тая работа от Софрония напред стая все по́свободен български, българският четец вече сочи в Софрониевото издание начало на новата си печатна книга. Същото това съзнание за труда си е имал и сам Софрони. . .» *

Согласно показанию Софрония в «Послесловии» к «Кириакодромиону», книга эта была начата печатанием, как видели мы выше, 24 апреля 1806 г. и закончена 25 ноября того же года. Спустя 5 дней после того, как было уже приступлено к набору книги, 29 апреля Софроний обратился к своим соотечественникам со специальным воззванием («позив»), напечатанным, по предположению проф. А. Теодорова-Балана, в том же Рымнике, по поводу издания своей книги, приложив к нему в информационных целях «Предисловие» к книге.** В этом воззвании или обращении автор говорит о тех побуждениях, которыми он руководствовался, работая над своим трудом. Побуждения эти весьма характерны для просветительных установок автора. Автор говорит, что он написал («исписах») свою книгу «от словенский и греческий глубокий язык на болгарский простый язык, да се прочита на всех неделях по црквите, като да разумяват и прости и неученнии человецы, и жены, и деца закон божий», так как наши книги написаны на старом славянском языке, отчего простые люди не понимают их, как не понимают их и многие священники. «Того ради, — продолжает Софроний, — потрудихсе аз грешный и преписах тая книга душеполезная на п р о с т ы й б о л г а р с к и й я з ы к, к а к в о т о х о р а т и м е н ы и (т. е. на котором говорим мы) . . .П о т о в а с е г а д а д у х м е т а я к н и г а н а с т а м б а, сиреч на печат, да се напечатат хиляда книги, и всяка книга по триста листа ще буде; но сос много харч бива тоя печат, ще идат до десят хиляди гроша, а аз не имам толико хал (т. е. такого состояния, таких материальных средств). Того ради молю вас, зная понеже имате вы милостивую душу и добротворное сердце и любите да учините добро; п о ч т о е т о в а д о б р о о б щ о е з а в с е г о б о л г а р с к а г о н а р о д а, д а п о м о г н и т е н а т о в а. Молю вас, почто т о в а е п о́ д о б р о и о т с в я т а я г о р а, понеже на хиляда църкви ще са

* А. Т е о д о р о в - Б а л а н, назв. соч., стр. 59 и сл.

** Текст этого «Предисловия» см. .:. Т е о д о р о в - Б а л а н, назв. соч., стр. 74—80.

помянуват имена вашея, докле свет стои, и от това поучение колико человеци ще наставят себя на пут правий». Сообразно с этим, продолжает Софроний, сколько пользы для своей души получит тот человек, который поможет напечатанию этой книги, и б о д о н а с т о я щ е г о д н я т а к о й к н и г и н а п р о с т о м б о л г а р с к о м я з ы к е н а с в е т е н е б ы л о! А между тем, такие книги на простом языке имеют и греки, и сербы, и валахи, и русские, и др.; т о л ь к о н а ш и б е д н ы е б о л г а р ы н е и м е ю т т а к о г о д а р а. Поэтому они темны незнанием. «Но да са потрудим, — заключает свое воззвание Софроний, — д а и з в а д и м (т. е. выпустим) т а я с е г а н а с в е т о, в е д н а ш д а с т а н е н а ч а л о; п о с л е с л е д н а с н а д е я с я м н о г о т а к о в и и п р о с т ы и к н и г и д а и с п и ш а т, — но работа ест веднаш да буде начало. . .»

К первой болгарской книге приложил свою руку и наборщик, напечатавший от себя в конце книги вслед за «Послесловием» автора следующие остроумные строки: «Понеже каквот невозможно ест небо остати без облацы, такожде типографу невозможно ест остати без погрешение. Каквот що плават по море и биются от талаза морские (т. е. бьются морскими волнами) и желают достигнути на лиман тихований (т. е. достигнут пристани покоя), такожде и ми желаяхмо достигнути до конца книгу сию».*

е) «Театрон политикон сиреч гражданское позорище»**

Сочинение это было написано автором в 1809 г. 25 августа в Бухаресте. Ни при жизни автора, ни после его смерти оно не было напечатано. Рукопись его хранится сейчас в Народной библиотеке в Софии под № 92. Полное его заглавие, по описанию проф. Б. Ц о н е в а, следующее: «Театрон политикон сиреч гражданское позорище, содержавает явныи совет, що подобно ест творити, и от что отдалятися» (лл. 5 + 349, 8°, 23.5 × 18.7, текст 17.2 × × 14). Затем идут следующие строки:

> «Люботрудным тщанием приведох и преписах сию книгу нарицаемый Театрон политикон, сиреч гражданское позорище от греческаго пространнаго языка на болгарскии наший простый язык к разумению и уведению простому болгарскому народу на внешнюю и душевную ползу, и на совершение доспе в лето 1809 августа 25» ***
>
> В «Предисловии» к «любезнейшему читателю» автор говорит, что статьи, вошедшие в его книгу, «перво были собраны и преписаны на латинский язык, а потом от благочестивейшаго уггровлахийскаго господаря Н и к о л а я М а в р о к о р д а т а преписаны были от латинский на греческий язык, и оставил знамя на добродетел свой, а аз смиренный по ревности роду моему потрудихся и преписах ю от греческаго языка на болгарский простый язык, почто не са нахожда

---

* См. В. Д. С т о я н о в. Два новоткрити саморъчни трудове на Софрония. Период. спис., кн. XXVIII—XXX, стр. 787. Полный текст Софрониева «Позив'а» впервые был напечатан в «Периодическо списание» (кн. III, 1881, стр. 157—158), а также в названной выше книге А. Т е о д о р о в а (стр. 60—62). См. там же и полный текст «Послесловия» с заключительным абзацом наборщика (стр. 86).

** Греческое слово πολιτικός Софроний передает славянским словом «гражданский», т. е. относящийся к интересам граждан, общественный, политический, светский, мирской, в противоположность духовному, церковному; «позорище» — театр, театральное представление, зрелище.

*** Проф. Б. Ц о н е в. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910, стр. 393—396.

тая ни на словенский, ни на руский язык, понеже тая книга много полезна и потребна ест на человецыте, ала не токмо на господарыте, що са нахождат на власт, що ги поучава кротко, праведно и сас благочестие да управлят господарство и поданницы свой, но и на всякого человека потребна и полезна ест. . . Приими вече, о читателю, тая книга благодарна и часто со внимание и со прилежание прочетаи ю за многое добро твое, що хочеш да придобиеш от нея, какво и от напреди рекохме. По това и аз не гледах и не броих тоя труд, но сас тщание многое преписах ю, и коя прочете, да ся уползи. . .»

Отметим по оглавлению наиболее характерные для содержания рассматриваемого труда Софрония его статьи:

Глава 3. На царство и на господарство твердост и крепост ест милосердие и кротост.
» 4. На четение що прилежава господар, много любезен и страшен быва и в славе разширявася господарство его.
» 9. Икономия чиста и разум украшава господаря и памят его в благословение быва.
» 10. На совершение нуждныя вещи добрыи и избранныи советницы да трожи господар, тогивася разширява держава его.
» 11. Господар, каквото отец, умереное бремя да полага на людието, тогива мирно быва место его.
» 12. Господар, кога подаде някой закон, подобно ест перво он сам да го держи, тогива нахожда благодат.
» 15. Господар, кога има с книжное учение содружена державная власт свою, тогива быва имя его славно.
» 16. Со благостыня и премудрост и сас добротворение украшенный господар, тогива имя его благословено быва.
» 19. Лесное и свободное до господаря приходно (т. е. доступ) славно ест, и тогива на вси языцы похвален быва.
» 20. Ласкателий, като огница (т. е. горячка), да ненавидя господар, тогива славно быва имя его.
» 21. Клеветника, досадителя и шепотника да не слуша господар, зам да (т. е. чтобы) буде господарство его мирно.
» 25. В нуждах на сиромасы милостив да буде господар, и тогива повечеся умножава имение его.

И. т. п.

Первый оригинал этого труда был написан на латинском языке. Он принадлежал перу протестантского проповедника в г. Оснабрюк Вильгельму Стратеману и был напечатан им в 1680 г. под заглавием «Theatrum historicum. . .» В 1758 г. этот труд Стратемана был перепечатан в Лейпциге на греческом языке в переводе угровалахского господаря Николая Маврокордато, с которого Софроний, как об этом он сам говорит, сделал свой болгарский перевод.

В свое время книга Стратемана пользовалась большою популярностью среди греческих читателей, а также у болгар и у сербов. В 1724 г. с латинского языка она была переведена, между прочим, на русский язык известным переводчиком петровского времени Гавриилом Бужинским, которому принадлежит и перевод труда Пуфендорфа — «Введение в гисторию европейскую. . .», сделанный по распоряжению Петра I и напечатанный в 1718 г. Полное заглавие труда Стратемана в русском издании 1724 г. следующее: «Театрон или позор исторический, изъявляющий повсюд-

ную историю священного писания и гражданскую через десять исходов и веки всех царей, императоров, пап римских и мужей славных и прочая; от начала мира даже до лета 1680 вкратце ради удобного памятствования чрез Вилгелма Стратемата собранный».

По характеристике А. Н. Пыпина, «эта книга вместе с Пуфендорфом была первым образцом изложения всеобщей истории, сменявшего старинный хронограф».

Написанная в либерально-демократическом духе и пропитанная протестантской идеологией, книга Стратемана была переведена Бужинским, согласно обычным требованиям, предъявлявшимся Петром к переводчикам, полностью, т. е. без каких-либо сокращений или самовольных переделок текста и пр., что, как известно, и повело впоследствии, при Елизавете, в 1749 г., к ее запрещению.*

Проникнутый тенденцией свободы совести и религиозной терпимости, труд Стратемана в русском переводе был в свое время, между прочим, любимым предметом чтения Досифея Обрадовича. По собственному его признанию, книга Стратемана произвела на него сильное впечатление. Влияние протестантизма, наличное в произведениях и высказываниях Обрадовича, как предполагают (Ив. Скерлич), ведет свое начало от этой именно книги Стратемана. Повидимому, этою же стороною труд Стратемана привлек к себе и внимание Софрония.

Можно предполагать, что Софроний впервые познакомился с книгою Стратемана еще будучи в Видине, потому что, как утверждает проф. Б. Пенев, его «Философские мудрости», о которых мы упоминали выше, представляют собою не что иное, как перевод и переработку статей, которые содержатся в книге Стратемана. В Бухаресте Софроний вновь вернулся к этому автору, переработал то, что было сделано им в Видине, и значительно дополнил свой труд, прибавив к своим переработанным «Философским мудростям» из Стратемана то, чего он не успел перевести в Видине.**

Перевод Софрония, как видели мы выше, открывается «Предисловием», в котором автор говорит о значении переведенной им книги, а также о тех мотивах, которыми руководствовался автор, переводя ее на болгарский язык. «Аз, смиренный, в ревности роду моему потрудихся и преписах от греческого езика на болгарский простый език, почто не са нахожда тая ни на словенский, ни на руский език». Из этих слов автора мы можем заключить, таким образом, что русское издание книги Стратемана болгарскому переводчику не было известно, и он свой перевод делал с греческого языка.

Перевел ее Софроний на болгарский потому, что «тая книга много полезна и потребна ест на человеците, ала не токмо на господарите, що са нахождат на власт, що ги поучава кротко, праведно и сас благочестие да управят господарство и поданници свои, но и на всякаго человека потребна и полезна ест».***

Книга Софрония состоит из 30 глав, которые содержат в себе различные поучения и наставления, предназначенные для всякого человека вообще, но особенно для лиц начальствующих, для светских и духовных владетелей, для родителей и, вообще, для тех, кто в своих руках имеет какую-либо власть и подчиненных себе людей. Поучения и наставления эти говорят о том, как должно им жить в этом мире, как управлять, как относиться

---

* А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III. СПб., 1899, стр. 275—277.
** Б. Пенев. История. . ., III, 1933, стр. 298.
*** Там же, стр. 299 и сл.

к своим подчиненным и пр., чтобы быть полезными в жизни, с честью проводить ее и навсегда оставить по себе доброе имя.*

Опять вспоминаются при этом слова и мысли Досифея Обрадовича, с которыми он в «Совети здраваго разума» (1784) обращается к тем, «који на царски престоли седите... Тисјашчекратно је веће благополучије ваше, — говорит он в этом обращении, — кад вам у человјекољубним прсима Антонинска и Титска срца бију ** и љубовију не само к поданим вашим, но к целому человеческому роду распалавају. Не престајте трудећи се, богодану свободу ума и просвештеније разума међу људе уводећи и таму и мрак варварства, глупости, сујеверија и невјежества изгонећи: на ови ће начин ваша имена бесмртна остати, ваша ће слава вечна бити, памет и воспоминаније ваше бити ће пречесно и слатко далеким вековом...»

Книга Софрония написана в наставническом, дидактическом тоне. Автор в изобилии приводит в ней примеры для подражания из биографий знаменитых людей и библейских лиц. Свои наставления он дает обычно в форме афоризмов, изобилующих цитатами из древнегреческой философии и священного писания. Иногда в тексте встречаются стихи, но Софроний передает их обыкновенной прозою, совершенно свободно, не соблюдая ни размера, ни рифмы, ни какого-либо ритма.

Труд Софрония остался в рукописи, в рукописи он и распространялся. Софрониевский оригинал хранится сейчас в Национальной библиотеке в Софии.***

Основная цель болгарского переводчика была, конечно, несколько иная, чем та цель, которую мог иметь в виду автор труда, Стратеман, и его европейские популяризаторы. Болгарский переводчик Стратемана не мог апеллировать на болгарском языке к сознанию чуженациональных угнетателей болгарского народа — турецких феодалов, полуфеодальной турецкой бюрократии и фанариотских князей церкви, с тем, чтобы вызвать в них известные гуманные чувства по отношению к угнетаемому болгарскому народу. Переводя книгу Стратемана на болгарский язык для болгарского читателя, Софроний имел в виду, конечно, нечто иное. Он желал косвенным путем вызвать в своем читателе сознательное отношение к угнетающей его социально-политической действительности, как к основному первоисточнику его страданий и бедствий. Своею книгой Софроний говорил болгарскому народу о том, что права его угнетателей, равным образом и обязательства угнетенных по отношению к угнетателю, имеют свои границы, которыми определяются те общественно-политические нормы, на которые имеют право претендовать подданные и охрана которых является обязательной для угнетателя. Если книга Стратемана говорила о тех положительных качествах, которыми должен быть наделен идеальный властитель, то его болгарский переводчик тем самым говорил своим читателям о том, каких качеств нехватает его угнетателям. А в книге Стратемана говорилось, между прочим, о том, что властитель не должен притеснять своих подданных; не должен допускать по отношению к ним несправедливостей и жестокостей; не должен угнетать свой народ тяжелыми налогами, чтобы

---

* В. Д. Стоянов. Два новооткрити саморъчни трудове на Софрония. Период. спис., кн. XXVIII—XXX.

** Антонин Пий, римский император с 138 по 161 г., известный в официальной римской исторической традиции своим «великодушием, миролюбием и благочестием»; Тит — римский император с 79 по 81 г., известный в той же традиции, как «любовь и утешение человеческого рода», что совершенно не соответствует подлинной исторической действительности.

*** Проф. Б. Пенев, назв. соч., стр. 300.

в его стране не возникали бунты; что всякий властитель, если он желает снискать доверие подчиненного его власти населения, должен быть окружен добрыми народолюбивыми советниками и, издав какой-либо закон, прежде всего должен сам его соблюдать, и т. д. Книга Софрония, однако, не выдержана целиком в этом либерально-демократическом духе; в ней нередко фигурируют консервативные воззрения, как, например, проповедь оппортунистического примирения с угнетением. Но в основном книга Софрония не лишена жизненных, актуальных общественно-политических моментов, которые могли иметь для болгарского читателя очень важное политическое воспитательное значение. Важно при этом отметить и то, что в книге Софрония преобладают светские, а не церковно-религиозные элементы.

Стратеман в своей книге был выразителем идей западноевропейского ренессанса, тех идей, блестящим выразителем которых в конце XV и начале XVI вв. был знаменитый гуманист Эразм Роттердамский [1467 (?)—1536], автор бессмертной сатиры «Похвала глупости» (Париж, 1509), который в одном из своих произведений говорил, между прочим, о том, что государь не должен быть эгоистом, не должен преследовать свои личные выгоды, но должен заботиться об общем благе, о благе своих подданных. Политическая теория Эразма, как известно, была направлена против системы Макиавели (1469—1527), и явилась источником либерально-демократического направления в учении о государстве. Труд болгарского переводчика книги Стратемана — Софрония — интересен в том отношении, что у болгар эпохи возрождения он был первым скромным выражением тех же гуманистических воззрений, которые так характерны для деятелей западноевропейского ренессанса.*

Деятельность Софрония во многих отношениях, как говорит проф. Б. Пенев, стоит в непосредственной связи с заветами Паисия. Софроний идет по стопам Паисия, верный его лозунгу: «Ти, болгарине, . . .знай свой род и язик и учися по-своему язику!» Как настоящий ученик, Софроний пытается итти дальше своего учителя, доразвить то, что у Паисия едва намечено и затронуто. И в одном отношении это ему удается. Именно в одном отношении, потому что, как и большинство паисиевых учеников, Софроний в своей деятельности не исчерпал всех импульсов, данных в «Славеноболгарской истории». Он идет в одном из многих направлений, намеченных Паисием, но зато в этом избранном им направлении он уходит далее своего учителя.

Как известно, Паисий порицает невежество своего народа и указывает, что именно из-за этого невежества болгарин находится во «тьме и забвении». Однако Паисий не вдается в подробности, не указывает в отдельности те средства, с помощью которых можно было бы пробудить у народа интерес к более широкому просвещению. Он предоставляет другому начертать подробно пути народного пробуждения и подыскать заботливо средства воздействия на простую народную среду. Вообще говоря, цель Паисия — будить национальное сознание, патриотическую мысль, создать народных будителей, пользуясь, главным образом, средствами патриотического воздействия и в романтическом духе идеализируя историческое прошлое. Паисий выступает перед нами, прежде всего, со своим родолюбивым чувством, с национальным сознанием, которому не чужды более значительные политические элементы. Его патриотизм оформляется преимущественно на исто-

* Б. Пенев. История. . ., III, стр. 299.

рической и политической основе. Главное его средство воздействия на народ — это история. Он отмечает в ней те моменты, которые рисуют народное величие, политическую роль, которую играл болгарский народ, и затем отмечает высокую культуру его духовных вождей.

Главное средство у Софрония — просвещение. Определяя ближайшие задачи народных будителей, он идет далее Паисия. Эти задачи для него чисто просветительного и воспитательного характера. Софроний, прежде всего, — п р о с в е т и т е л ь и в о с п и т а т е л ь. Для него национальное возрождение возможно только при широком просвещении темных народных масс. Все это лучше всего можно видеть на отношении этих двух писателей к языку — к болгарскому языку.

В нескольких местах своей «Истории» Паисий говорит о народном языке, о необходимости отстаивать этот язык от греческих на него посягательств. Однако наш историк, как говорит проф. Пенев, не останавливается на вопросе о том, какое значение для народного просвещения могла бы иметь живая болгарская речь, не пытается установить связь между народным языком и народным просвещением. Паисий указывает на язык, прежде всего, как на неотъемлемую принадлежность популярного знания и моральных поучений. Он исходит из сознания, что если болгары хотят самоопределиться как отдельная народность, они должны прежде всего сохранять свой язык. Для Паисия язык есть средство национального самоопределения. Для Софрония же он есть средство народного образования и воспитания: простой, общедоступный болгарский язык должен быть положен в основу нового болгарского просвещения, через него должен совершиться переворот в сознании болгарского народа. Без живого болгарского языка немыслимо, невозможно болгарское просвещение. Другими словами, задачи народного просвещения и народного воспитания Софроний ставит в тесную зависимость от народного языка. В то время как Паисий ищет и устанавливает связь между языком и национальным, патриотическим сознанием, Софроний подчеркивает связь между языком и просвещением в самом широком смысле слова. Софроний, таким образом, ограничивает свою деятельность кругом народного образования — медленным, но верным воздействием на национальный дух. В эту деятельность он вкладывает все свои дарования и силы. Как просветитель, он ставит перед собою очень широкую цель: с одной стороны, своими проповедями он будит у болгар активную мораль, раскрывает им моральные основы общественной, семейной и личной жизни. Этого он достигает не только «Недельником», но и другими произведениями, которые еще больше отделяются от предшествовавшего церковно-религиозного поучения, например поучительными рассказами, которые мы встречаем в Видинских сборниках, а также и восточной повестью о «Синтипе-философе». С другой стороны, «Гражданским позорищем» Софроний ставил такие социальные и политические идеалы, которые противоречили рабским условиям жизни болгарского народа.

Новый дух в деятельности Софрония, новые концепции, проникающие в его сочинения, сильнее всего и определенно выражены в тех его проповедях, которые мы встречаем во втором Видинском сборнике. Как мы видели, под влиянием Паисия он обращается к своим единородцам и призывает их позаботиться о своем национальном самосохранении, указывая им в качестве примера новую образованность, просвещение греков, сербов, русских и особенно западноевропейских народов. Как приверженец новых идей, Софроний проявляется в тех местах своих поучений и проповедей, где он восстает против монашества и советует болгарам заботиться, прежде всего, об училищах, о преобразовании своего образователь-

ного дела, а не о монастырях и монахах, от которых они не имеют никакой пользы. Всюду, где он говорит о народном просвещении, о народном образовании, он прежде всего подчеркивает светский характер этого просвещения, имеет в виду потребности практической жизни, условия болгарской действительности. Затем, — необходимо и это отметить еще раз — в своих проповедях, в отдельных случаях, Софроний толкует в рационалистическом духе образование, к которому должно стремиться болгарам: он советует им работать над развитием своего разума, говорит им об «учении мудростном», о грамматическом и философском учении, указывает на то, что одна из первых задач болгарского воспитателя заключается в развитии разума своих учеников, а затем он может предоставить им свободный выбор дальнейшего пути развития и не ограничивать их мышления: «тогива камо им воля да идат, и да знаят, защо са ходили, и що са видели — да разумеят». В этом отношении, как и во многих других, Софроний отделяется от своих предшественников в области дамаскинской литературы, как во многих отношениях отделяется и от традиций старых писателей, и ставит перед болгарской литературой и просвещением новые задачи. Правда, он часто берет материал из прежней литературы, но в этот материал вкладывает новые идеи, отражая новые устремления, характерные для новой исторической эпохи.

Какого значения была просветительная деятельность Софрония, — видно также и из того факта, что целые 20 лет он был учителем детей и взрослых в Котеле; организовывал котленское училище; каждое воскресенье, каждый праздничный день поучал в церкви взрослых. Так понимал Софроний призвание народного будителя и просветителя. Долгие годы он провел в скитаниях по болгарским краям и в этих скитаниях закалял себя для плодотворной проповеднической и просветительной деятельности. Для нас важно отметить, что эта деятельность Софрония служила примером для других и создавала множество подражателей.

То, что Софроний делал непосредственно своею устной проповедью, он делал и своими литературными трудами. Как писатель, он исходит из основного положения: литература предназначена служить духовным потребностям народа, и поэтому она должна быть общедоступной как по форме, так и по содержанию. Так как народное просвещение понималось в то время больше в моральном и воспитательном, нежели в образовательном смысле, Софроний посвящает себя списыванию и переводу таких произведений, в которых преобладают морально-поучительные тенденции; однако, как мы видели, не только религиозные, но и светские, более близкие по духу и устремлениям новой жизни.

Из всех произведений Софрония наиболее широкую просветительную роль играл его «Недельник». Но среди народа были распространены и другие его произведения. Об этом свидетельствует сборник попа Кръстя. Прежде, чем попасть в руки попа Кръстя, Софрониевский Видинский сборник, содержащий в себе повесть о Синтипе (см. ниже), «Эзоповы басни» и «Филофоские мудрости», прошел и через другие руки, читался, а может быть, и переписывался и другими любознательными болгарами. * Автограф сочинения Софрония «Гражданское позорище» хранился ранее в с. Медвен. Делу распространения всех этих сочинений, вероятно, содействовали и ученики Софрония, один из которых отмечен в его печатном «Недельнике»; в конце «Послесловия» к этой книге мы читаем заметку печатника Федора

---

* Ив. Моллов. Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 год. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. I, София, 1911, стр. 137 и сл.

Стояновича из Видина, ученика Софрония. О популярности Софрония и его литературных трудов свидетельствует также и специальная ода, написанная Димитрием Попским, в которой подчеркиваются заслуги Софрония.

В истории развития новоболгарской литературы имеют значение не только реальные, но и формальные элементы софрониевых произведений. Не малую заслугу Софроний имеет в развитии болгарского литературного языка, сближая его больше с живою народною речью. В то время как Паисий во многих отношениях находится под сильным влиянием церковнославянского языка и стиля, Софроний, напротив, сравнительно гораздо более свободен от этого влияния и ясно осознает необходимость писать на простонародном, понятном языке. О «простом болгарском языке» он говорит еще в «Видинских поучениях». Сравнительно более чист язык его Автобиографии и это весьма легко объяснимо. Когда Софроний описывал свою жизнь, он не имел в виду никаких образцов, которые оказывали бы на него влияние как своим содержанием, так и формами выражения.

Правда, в литературных произведениях Софрония мы встречаем церковнославянские выражения и формы, а также греческие и турецкие слова, но они не преобладают. При этом Софроний употребляет такие турецкие выражения, которые встречаются в народном языке; пользуясь ими, он желает сделать свою мысль более ясной и доступной для простой массы. Греческие выражения он употребляет там, где средства болгарской речи оказываются недостаточными для выражения его мысли, где ему нехватает соответственных болгарских слов; церковнославянскими же формами софрониева речь обязана, с одной стороны, его навыку, с другой — стремлению придать местами своим проповедям более торжественный колорит и языку своего печатного произведения «более литературный» характер. Если указывать наиболее характерные элементы в речи Софрония, то надо сказать, что эти элементы определяются, прежде всего, особенностями простонародного говора. Язык, которым пользуется Софроний, гораздо более близок к живой народной речи, нежели к условному церковнославянскому языку.

В заключение отметим, как говорит проф. Б. Пенев, что всеми указанными особенностями, духом и формою своих произведений Софроний выражает более новую и в то же время более сложную фазу в развитии нашей литературы, фазу, подготовленную предыдущими деятелями и писателями, на которую оказали значительное воздействие новогреческое и сербское влияние, а также и новые политические и общественные условия, значительно более благоприятствующие, в общем, более широкой литературной и просветительной деятельности».*

Ода или панегирик Димитрия Попского в честь Софрония Врачанского (Димитр Попский от Травна), о которой говорит выше проф. Б. Пенев, была написана автором 25 марта 1813 г. в г. Бухаресте (Букурешт). Посвящая свой панегирик Софронию, автор называет его своим «милостивым благотворителем», а себя его «духовным сыном».

Впервые этот панегирик был открыт Георгием Стойковым Раковским и опубликован им в № 54 его белградской газеты «Дунавский Лебед» за 1861 г. Вторично он был напечатан проф. А. Теодоровым (А. Т.) в 1895 г. в книге 12-й софийского журнала «Български преглед» и в 1906 г. перепечатан им же в книге «Софрони Врачански».

Стихотворение это, напечатанное еще при жизни Софрония и, повидимому, лично поднесенное ему автором, интересно как документ, характери-

* Б. Пенев. История. . ., т. III, София, 1933, стр. 336—343.

зующий популярность Софрония в среде его современников и дающий оценку его личности и его культурно-просветительной работы.

Автор начинает свое стихотворение обращением к историческому прошлому Болгарии, когда в результате раздоров трех братьев (Асеня, Шишмана и Страшимира), не поделивших между собою царства, Болгария погибла, став жертвою завоевателя Амурата (Мурада).

Тесна Болгария: трима братия не вмещает жити,—
между собою царство не могут разделити!
Брат брату брань, оружие поднимают;
как неприятели, полки свои устрояют. . .
Амурат, видя их домашнее несогласие, время улучает:
Проходит чрез Грецию, на тех свирепо нападает.
За несогласие платили жизнию! Царство конец въстприяло:
разорение, опустошение; там же робство последовало. . .
Слава и деяния вся, под меча Амуратова погребена,
На веки погинула, как в недрах моря утоплена! . .
Горе нам, и тем, кои под турецкаго ига обретаются!
Долнейшие роби те на свет считаются!
Пастиры овцы не пасут; пси вълков не браняют,
стадо не умножают, паче же сами похищают! . .
Увы нам овцам! те нас стригут, млеко дают;
тем недоволни, кров источают и овци поедают!
Но жестокое сие наказание есть нам ото бога.
За грехи и несогласие наше продължится до кога? . .

По примеру Паисия, автор, однако, верит, что болгарский народ не совсем забыт богом и не на веки обречен, «да бы в темность губитися». В этом его убеждает, в частности, личность Софрония, и он продолжает:

За облаков слонца едно луну на нас испущает:
бог милость свою нам, владыко, являет.
Он тебя избрал, отче, нам пастир и учител,
о душах наших пекущегося и добрый рачител!
Своим учением Ты на луть спасения наставляеши
и под несносным игом дремляющих ободряеши. . .
Имя твое загръмело и будет гръмети в веки веков;
Болгария Тебе венец плете, —а [в] небеси уже готов! . .
За то долженствуем ный о Тебя молити бога,
да тя поживит, владыко, на лета многа;
глубокими старинами и здравием да Тя убогатит,
на много лета Болгарию пасти да Тя удостоит.
Долго да будем твоим учением наставляеми;
гонители же църкви нашей да будут искореняеми!
По желанию, да узриш на Болгарию луча освещающа,
да ся отгонит мъгла далече, над нея пребывающа. . .
При животе твоем да възкръснит разяреный наш лев,
кой быстрым стремлением да изревет страшный рев! . .
И т. д.

Как мы видим, стихотворный панегирик Попского, посвященный Софронию Врачанскому и близко напоминающий собою по форме аналогичные же опыты русских пиитов — виршеслагателей XVII в. — Димитрия Ростовского (1651—1709) и Симеона Полоцкого (ум. 1682), или сербских стихотворцев XVIII в. — Жефаровича (ум. в Москве в 1753 г.), Захария Орфелина (1726—1785) и др., пропитан от начала и до конца патриотической идеологией Паисия, его настроением и его способом мышления: от славного национального исторического прошлого он переходит к картине безотрадного настоящего. Но в то время как Паисий на этой антитезе ставит точку, предоставляя читателю самому сделать естественно вытекающий из нее политический вывод, автор панегирика в заключении своего стихотворения, в довольно энергичных выражениях,

хотя и не совсем складно, высказывает свое пожелание, чтобы это «рычание льва» подняло вооруженный болгарский народ на борьбу с угнетателем за национальное раскрепощение.

Мы можем на основании этого констатировать, что за истекшие после «Истории» Паисия полвека болгарская общественная мысль сделала несомненные успехи: в известных кругах болгарского народа уже в самом начале XIX в. созрела мысль о всенародном вооруженном восстании.

«Да явится царя Асеня мужство,
народу отовсюду да стецется множство.
Всяк услышай, к того гласа да бежит,
десницу свою на врага да вооружит. . .
Всяк вооруженною рукою и волею за веру да умре,
слава от людей, от бога венец да преме!
И так похощем теми вси умрети. . .

Стихотворение Димитрия Попского, в котором можно видеть, пожалуй, как предполагает проф. Б. Пенев, того же Димитрия Поповича, который корректировал и печатал в Рымнике «Недельник» Софрония, по форме представляет собою, конечно, чистейшую прозу, написанную отдельными, ничем не мотивированными строчками, в которых нет, однако, никакой системы и никакого ритма. Все понимание стихотворного мастерства сводится у автора к старанию рифмовать концовки слов, что ему, в общем, и удается, хотя в самом примитивном виде: он без какого-либо отбора пользуется всеми типами рифмы (мужские, женские, дактилические), рифмы же его обычно грамматического характера: жити — разделити, поднимают — устрояют, улучает — нападает, погребена — утоплена, обретаются — считаются, ото бога — до кога; творец — отец, учител — рачител, и т. п.*

Образ «разъяренного льва» попал в болгарскую литературу и поэзию, как предполагают, из «Стематографии» сербского писателя XVIII в. Христофора Жефаровича, которая была напечатана им в Вене в 1741 г. Это был первый у сербов писатель, напечатавший свою книгу. Он был стихотворцем и художником. Его «Стематография» представляет собою вольный перевод сочинения хорватского писателя Павла Витезовича (1650—1713), напечатанного в 1701 г. на латинском языке под заглавием «Stemmatografia sive armorum illiricorum delineatio, descriptio et restitutio», и состоит из гравюр, резаных на меди, с портретами Мефодия, сербских и болгарских царей и архиепископов, а также с гербами славянских земель, причем под гербами автор дал их объяснение в 13-сложных силлабических стихах с цезурою после 7-го слога. Это — тот самый стих, который в XVII в. из Польши перешел в русскую литературу.

Захарий Орфелин мог стимулировать написание Попским панегирика в честь Софрония своим сочинением, изданным в Венеции в 1761 г. «Горестный плач славныя иногда Сербии, своих царей, князей, вождов, градов же и земель лишенныя, и на чужих пределех в жалостном подданстве седящыя».**

Термин борьба «за веру» в болгарском языке эпохи национально-освободительной борьбы имел широкий смысл революционной борьбы за свержение чуженационального гнета, что и дало основание к включению в массовую болгарскую лексику по народной этимологии греческого слова «заверос» — восстание (из тур.-арабск. sefer — военный поход), как было названо греческое восстание 1821—1828 гг.*** В XIX в. в Болгарии вплоть

* Проф. Пенев. История. . ., т. II, стр. 914—917.
** Проф. Йован Скерлић. Српска књижевност у 18 веку. Београд, 1909.
*** Проф. Ст. Младенов. Речник на чуждите думи в българския език. София, 1932, стр. 193.

до ее освобождения массовые революционные заговоры назывались обыкновенно заверами, как, например: Мамарчева завера 1828 г., Велчева завера 1835 г., Капитан Николова завера 1856 г. и т. д.

Стихотворный опыт Димитрия Попского рассматривается обычно у болгар как первый опыт революционной лирики. Отметим, наконец, что стихотворение Попского, как бы ни расценивать его литературную значимость, обращенное к Софронию, дает нам еще один интересный штрих для дорисовки в нашем представлении личности этого выдающегося деятеля в истории болгарского возрождения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Стоянов В. — Стойко Владиславов — Софроний. Период. спис., год. I, кн. V—VI, Браила, 1872, стр. 52—77.
2. Дринов Марин. — Няколко забравени списания на Софрония Врачанскаго. Период. спис., кн. XII, 1884, стр. 1—12.
3. Стоянов В. Д. — Два новооткрити саморъчни трудове на Софрония. Период. спис., кн. XXVIII—XXX, стр. 787.
4. А. Т. — Панегирик за Софрония Врачански. Бълг. преглед, год. II, кн. XII, София, 1895.
5. Теодоров-Балан А. — Софроний Врачански. За стогодишнината на новата българска печатна книга (1806—1906). Издаде «Българското книжовно дружество», София, 1906.
6. Моллов Ив. — Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. I, 1911, стр. 137—160, + 2 снимка.
7. Орешков П. Н., д-р. — Няколко документа за Пазвант-оглу и Софрония Врачански (1800—1812). Сб. на Бълг. Акад. на Науките, кн. III, 1914.
8. Орешков П. Н., д-р. — Автобиография на Софрони Врачански. Издава Бълг. Акад. на Науките, сер. «Българска библиотека», бр. 9, София, 1914.
9. Шишманов Ив. Д., д-р. — Откритието на Софрониевото житие. Студии из областта на българското възраждане». Сб. на Бълг. Акад. на Науките, кн. VI, София, 1916, стр. 192—196. (Отделен отпечатък.)
10. Златарски В. Н. — Политическата рол на Софрония Врачански. Годишник на Соф. унив., Ист.-филол. клон, кн. XIX, 3, 1922—1923.
11. Ангелов Б. — Българска литература, ч. II. София, 1924, стр. 22—23.
12. Пенев Б. — Автобиографията на Софрония Врачански. Сб. в чест и в памет на Луи Леже, София, 1925.
13. Пенев Боян. — История на новата българска литература, т. III. София, 1933, стр. 272—343.
14. Русев Р. — Автобиографията на Софроний Врачански, Бълг. Мисъл, г. VIII, кн. VIII—IX, 1933, стр. 589—592.
15. Врачански Софроний. — Житие и страдание. Предадено на днешен език. Книгоизд. «Факел», София, 1933.
16. Русский перевод Автобиографии Софрония. Слав. сб., т. II, ч. IV, СПб., 1877, стр. 5—26.
17. Моллов Ив. — Ръкопис от Софрония Врачански. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. XXXV, София, 1926, стр. 81—92 + 3 снимка.
18. Соболевский А. И. — Неизвестные труды Софрония Врачанского. Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Акад. Наук, т. XIII, кн. I, 1908, стр. 91—94.
19. Дунавски Лебед, 1861, №№ 55—61.

III

«ПОВЕСТЬ О СЕМИ МУДРЕЦАХ» В БОЛГАРСКОЙ ВЕРСИИ, КАК ПАМЯТНИК ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

По единогласной характеристике исследователей, превратившейся в ходячий трафарет, ни одна книга после Библии не имела столько переводов, как знаменитая «Повесть о семи мудрецах», или «История семи мудрецов», известная в персидской версии под именем «Sindibād Nāmah», в сирийской — «Sindbad», в греческой — «Syntipas», в еврейской «Mischle-Sindbad», в латинской — «Historia septem sapientium», во французской — «Dolopathos», в немецкой — «Sieben weisen Meister», в чешской — «Kronika sedm mudrcův» или «Kronyka o sedmi Mudrcych», в польской — «Historya piękna i ucieszna o Poncyanie, iako syna swego Dyoklecyana dał w naukę siedmiu (или siedmi) mędrcom» и т. п.; в русской — «Книга седми мудрецов римские земли о короле и о цысарех и о сыне цысареве Диоклитиане» [изд. Общ. любит. др. письм., 1878 (XXIX, № 86), под заглавием «История семи мудрецов»]; у болгар с 1802 г. — «Мифология Синтипа философа», или «Баснословие Синтипы философа»; у сербов — с 1809 г. «Исторіа Синдибы философа» и т. д.

Так, уже в 1836 г. характеризует популярность этой повести Heinrich A. Keller в своем классическом труде — «Li romans des sept sages», I (Tübingen, 1836, Einleitung), со ссылкой на J. Görres'a и цитацией его высказывания (см. J. Görres. Die teutschen Volksbücher, p. 154 ff.). В 1872 г. А. Н. Веселовский в своем исследовании «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» по тому же поводу заметил: «Говорят, что, кроме Библии, никакая другая книга не поспорит с „Историей семи мудрецов" в количестве переводов на другие языки» (стр. 328). В 1878 г. в издании «Общества любителей древней письменности» (№ XXIX) вышла русская версия той же повести под заглавием «История семи мудрецов», где в вводной статье издателя Ф. Булгакова мы читаем следующие строки: «История эта, распространенная в массе переводов и подражаний, количеством которых, кроме Библии, едва ли какая другая книга поспорит с нею» (см. «Предисловие», стр. 1). В 1890 г. проф. М. Мурко в своем исследовании «Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven», напечатанном в «Sitzungsberichte» Венской Академии Наук (Bd. CXXII, X, p. 1), заметил: «Nach einem Ausspruche von Görres war die Geschichte von den sieben Weisen, für deren vergleichendes Studium in den letzten Jahrzehnten so viel geleistet wurde, mehr als alle classischen Bücher verbreitet; nach der Meinung anderer ist ausser der Bibel kein Werk in so viel Sprachen übersetzt worden als dieses». Тот же факт в 1898 г. отметил А. Н. Пыпин в своей «Истории русской литературы» (т. II, стр. 528—532).

Популярность повести сказалась, однако, не только в том, что она издавна нашла себе широкое распространение у всех народов Передней Азии и Европы да, надо полагать, также и у народов Дальнего Востока, куда она легко могла попасть из своей прародины вместе с буддизмом; популярность ее сказалась и в том, что отдельные рассказы повести повсюду проникли в массовую народную литературу и отложились здесь в форме сказок, басен, анекдотических рассказов и т. п., а также и в лите-

ратуру художественную. Так, с одной стороны, она вошла в «1001 ночь»; с другой стороны, она же отложилась в «Декамероне» Боккаччьо (XV в.), где, например, новелла V дня I, рассказывающая о том, как Маркиза Монферрато несколькими остроумными словами подавляет безрассудную любовь французского короля, очень напоминает собою аналогичный эпизод из «Повести о семи мудрецах», известный под названием «Львиный след»; или новелла VI дня VII о рыцаре Ламбертуччьо, весьма близко воспроизводящая фабулу рассказа интересующей нас повести, известного под названием «Меченосец»,* и т. п.

Согласно установившимся в литературе воззрениям, мы знаем, что очаровательная «шуточная поэма» А. С. Пушкина «Домик в Коломне» (закончена 9 октября 1830 г. в с. Болдине) написана поэтом в жанре байроновского «Беппо» и «Намуны» Альфреда де Мюссе и что «самый сюжет с переодеванием мог быть подсказан Пушкину, как предполагают, сказкой (?) Лафонтена «Спор трех кумушек», в которой рассказывается, как жена поселила в своем доме переодетого любовника под видом служанки.**

Что в своем творчестве Лафонтен широко использовал, непосредственно или посредственно, тематику сборников, аналогичных «Повести о семи мудрецах», и быть может даже имел в руках ее французский стихотворный перевод Герберта (Gerbert) «Dolopathos», — в этом вряд ли можно сомневаться.

Предполагаемая комментатором «сказка», вернее — новелла Лафонтена, которая, действительно, могла подсказать Пушкину сюжет с переодеванием, это — его стихотворная новелла «La gageure des trois commères», содержащая в себе, по показанию автора, «две новеллы, извлеченные из Боккаччьо» (день VII, новеллы VIII и IX). Ближайшее отношение к пушкинскому сюжету могла иметь новелла I, в которой рассказчица повествует о том, как она наняла в свой дом, под видом служанки, своего юного любовника и, якобы охраняя ее от ухаживаний своего мужа, поселила ее в своей комнате, запретив ей отлучаться от себя и днем и ночью.***

Независимо, однако, от того, какой источник непосредственно подсказал нашему великому поэту этот сюжет, интересно, что в мировой литературе он, вообще, пользуется широкой популярностью. В частности, он имеется в древнейшей немецкой версии «Sieben weisen Meister» и встречается и в немецком фольклоре; он же имеется и в «1001 ночи»; его же мы имеем и в еврейской версии интересующей нас повести, известной под именем «Mischle-Sindbad» или «Mischle-Sandabár»,**** причем интересно отметить, что из всех известных в литературе древнейших версий, к которым принадлежат: персидская («Sindibad Namah»), арабская («Tales»), сирийская («Sindbad»), греческая («Syntipas») и еврейская («Mischle-Sindbad»), сюжет, известный под названием «Переодетый юноша» («Der verkleidete Jungling»), имеется только в еврейской версии и восходит он, как это

---

* Об этой повести Боккаччьо см. между прочим: А. Н. Веселовский. Боккаччьо, его среда и сверстники, т. I. СПб., 1905, стр. 474—477 (имеется также издание 1893 г.); Marcus Landau. Die Quellen des Dekameron. Stuttgart, Bd. I, 1884, и др.

** Б. Томашевский. А. Пушкин. Сочинения. Л., 1935, стр. 829, примеч. — Он же. Пушкин и Лафонтен. Пушк. временник, т. 3, изд. Акад. Наук СССР, М.—Л., 1937, стр. 252 и сл.

*** См.: Contes et nouvelles de La Fontaine, Livre II, VII. Nouvelle édition, Paris, pp. 102—106.

**** Heinrich Sengelmann. Das Buch von den sieben weisen Meistern aus dem Hebräischen und Griechischen zum ersten Male übersetzt. . . Halle, 1842.

показал в своем исследовании P a u l C a s s e l, непосредственно к индийскому источнику «Somadeva bhatta».*

Таким образом Пушкинская «шуточная поэма», как сам поэт назвал свой «Домик в Коломне», в основе своей фабулы представляет собою такую же опосредственную литературно-художественную обработку индийского рассказа «О переодетом юноше», известного по еврейской версии «Mischle-Sindbad» (XII—XIII вв.), какую представляют собою и аналогичные по сюжету новеллы Боккаччьо (XV в.) и Лафонтена (XVII в.).

Приведу здесь названный рассказ в обеих версиях в дословном переводе с немецкого языка.

Somadeva bhatta

Девадатта, красивый юноша, влюбляется в королевскую дочь Sri, которая тоже любит его. Однако они не могут встретиться, и после тщетной попытки приблизиться к ней он бежал в уединенное место и чах от страданий из-за разлуки. Но Siva сжалился над ним и послал своего слугу Панчасикка помочь Девадатте. Панчасикка отправился к Девадатте, принял образ брамана, одел юношу в женское платье и повел к отцу девушки, королю Susarma, и сказал ему, что сын его будто бы уехал в дальние страны и он должен его искать: он просит короля принять его падчерицу в дом как доверительный залог. Король не хотел обидеть брамана, принял переодетого мужчину и послал его к своей дочери. Там возлюбленные встретились друг с другом.**

(Mischle-Sindbad)

Был один человек, который был женат на женщине, красивой и фигурой и лицом. Один юноша тосковал по ней, но никак не мог к ней попасть, потому что ее муж был очень ревнив и из-за избытка этой ревности запирал ее каждый день и ключ носил с собою. Этот муж был стар и был купцом. Из любви к ней юноша заболел. Одна старая женщина навестила его, и он рассказал ей о своих страданиях. Старуха спросила его: «Согласен ли ты сделать все, что я тебе прикажу?» — «Да», — ответил он.

Тогда она сказала: «Встань, сбрей все волосы со своего лица, а также и свою бороду».

Он сделал это. Тогда она одела его в женское платье и завесила его лицо так, что незакрытыми остались только глаза. После этого она пошла к старику и сказала ему: «Ах, господин! я вдова, и у меня есть дочь; я очень хотела бы пойти в другой город; я слышала о той скромности, которая живет в твоем доме. Я боюсь оставить свою дочь в другом месте без себя. Поэтому, мой господин, если это угодно тебе, я хотела бы привести ее в твой дом, чтобы она бесплатно служила тебе и твоей жене».

Старый муж обрадовался и сказал ей: «Расходы я беру на себя; она должна быть только при моей жене».

Вот старуха привела ее в дом старика, и ее приняли. Старик отправился в свое путешествие. Тогда юноша открыл свое лицо, дал молодой женщине узнать себя и пробыл у нее много дней.***

---

* P. C a s s e l. Mischle-Sindbad, Secundus Syntipas. Einleitung und Deutung des Buches der Sieben weisen Meister. Berlin, 1888, pp. 152—158, 288—289, 362 ff.

** Там же, p. 154.

*** Там же, p. 288.

I

В основе своей «Повесть о семи мудрецах» восходит, как известно, к индийскому источнику.[1] Из Индии повесть перешла в Персию.[2] В Персии с пехлевийского языка она была переведена на арабский [3]; с арабского языка — на сирийский под заглавием «Sindbad». В XI в. с сирийского языка эта повесть была переведена на греческий язык под заглавием «Syntipas» [4] и, как предполагают, на армянский язык. В XII—XIII вв. с арабского языка она была переведена на еврейский язык [5].

Еврейский и греческий переводы повести послужили оригиналом для переводов и переделок повести на различные европейские языки. Так, например, в конце XII в. она появилась в латинской обработке аббата Jean de Haute—Seille.[6] В начале XIII в. повесть появилась на французском языке в стихотворном переводе Герберта под заглавием «Dolopathos».[7] Сделанный, по предположению G. Paris'a, в 1330 г. перевод повести с еврейского языка на латинский впервые назвал ее «Historia septem sapientium Romae», т. е. «История семи мудрецов Рима». Большая часть рукописей известных «Gesta Romanorum» заключает в себе эту именно «Историю».[8]

Отсюда, по замечанию А. Н. Пыпина,[9] «„История“ разошлась по всем литературам Европы в разнообразных редакциях и даже под разными названиями: в готовую рамку повести вносились новые посторонние рассказы, так что в позднейшем итальянском „Эрасте“ XVI в. находится только один рассказ из тех, какие помещены в старинной греческой редакции. Имена действующих лиц также изменялись: в греческой редакции царь называется Кир, а мудрец — Синтипа; во французском стихотворении Герберта королевич называется Лициниан, отец его — король сицилийский Долопат, а мудрец, которому поручено воспитание королевского сына, — Виргилий, одно из любимых в средние века лиц классического мира, на которое перенесено было много фантастических сказаний. В других редакциях царь носит имя Диоклитиана, а сын его — имя Флорентина, или же царь называется Понцианом, а имя Диоклитиана относится к его сыну. . .» [10]

Перевод этой повести на болгарский язык был сделан в 1802 г. писателем и «просвещенцем» Софронием Врачанским (1739—1813).

В 1802 г., находясь в видинском заключении, Софроний, как мы уже знаем из предыдущего изложения, написал здесь два обширных и разнообразных по содержанию переводных сборника. Один из них это — сборник «Поучений и словосказаний», объемом в 384 листа; другой — преимущественно беллетристического содержания, объемом в 439 листов. Этот второй сборник был открыт проф. И в. Молловым в 1911 г. в г. Разграде в северо-восточной Болгарии и описан им же в статье «Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 година», напечатанной в «Списание на Българската Академия на Науките, Клон историко-филологичен и философско-обществен» (кн. I, 1911, стр. 137—150 + 2 снимка с рукописи). В состав содержания этого сборника входят: 1) «Наставления молодежи» (лл. 1^a—$9^б$); 2) «Мифология Синтипы философа» (лл. 10^a—$68^б$); 3) «Езоповы басни» (лл. 69^a—133^a); 4) «Философские мудрости» (лл. $133^б$—$434^б$); 5) «Слово на поставление нового архиерея» (лл. 435^a и сл. до конца рукописи).

В ряду этих произведений беллетристического характера на первом месте в названном сборнике Софрония стоит «Повесть о семи мудрецах»,

под заглавием: «Мифология Синтипа философа, попремного разсмотрена и приведена от персийскаго языка на греческаго простаго языка. А от нас преписанна и приведена от греческаго пространнаго языка на болгарский краткий и простый язык к разумению болгарскому простому народу, к внешному ползу прочитающим ю. В лето 1802 иуния 6. На Видин».

Впервые о рассматриваемом нами труде Софрония сообщил проф. М. С. Дринов в 1884 г. в журнале «Периодическо списание» (т. XII, стр. 1—12) на основании списка, с которым он познакомился в 1871 г., сделанного в 1850 г. в г. Разграде попом Кръстйо с Софрониевского оригинала.[11]

В 1844 г. эта повесть была напечатана в популярном издании в Будапеште известным в свое время у болгар педагогом и писателем Христаки Павловичем Дупничанином (1804—1848) под заглавием: «Баснословие Синтипы философа весма любопытное от перский на греческий от греческий же на болгарский язык переведеное от Х. П. (Д. П. Н. Ч. Н. Н.) Издание первое. У Будиму 1844. 8⁰. Стр. 74».

Таким образом для изучения болгарской версии «Повести о семи мудрецах» мы имеем сейчас следующие источники:

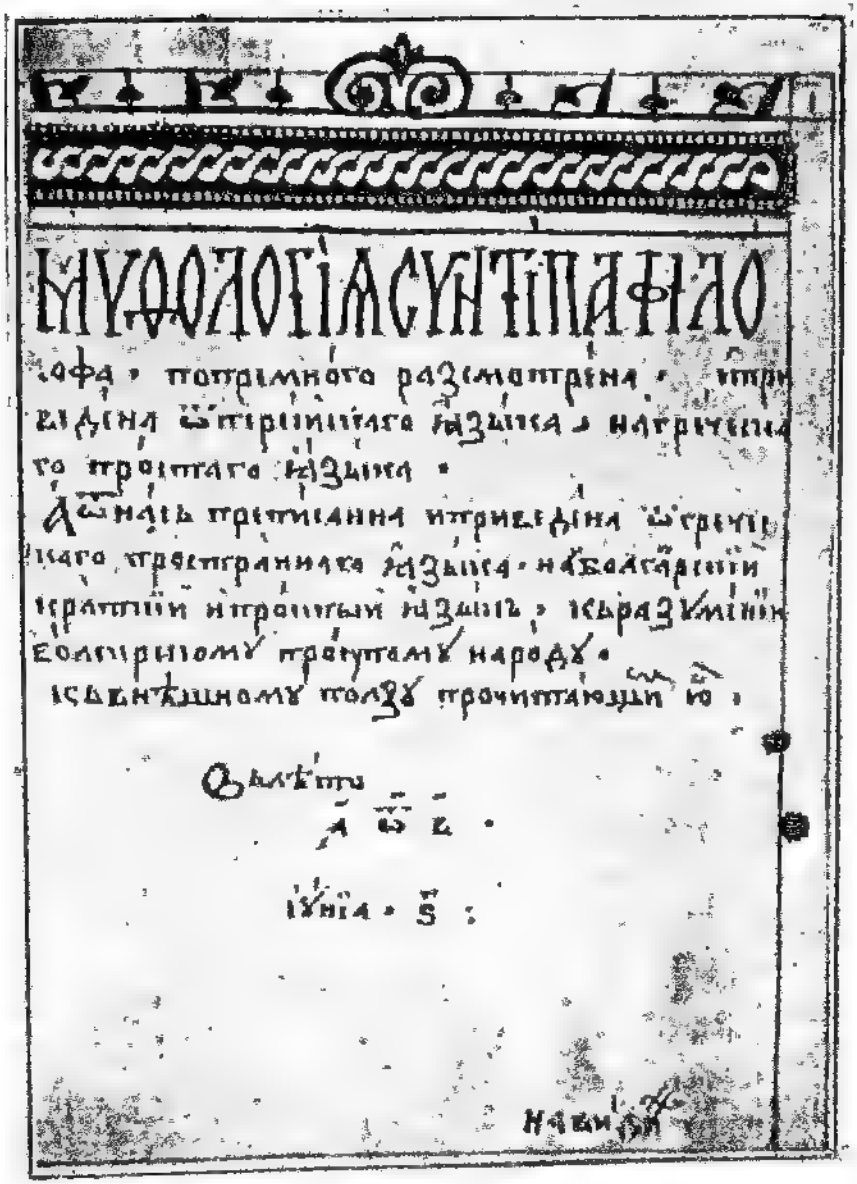
1. Софрониевский оригинал его рукописного Видинского сборника 1802 г., куда входит, между прочим, и «Мифология Синтипа», описание которого с выдержками из текста было дано в 1911 г. проф. Ив. Молловым в «Списание на Българската Академия на Науките» (кн. I). Правда, рукопись эта, повидимому, все еще находится в частных руках, что затрудняет не только исследование данного произведения Софрония, но и пользование рукописью; целиком же ни рукопись, ни, в частности, «Мифология Синтипа» в Софрониевской редакции не опубликованы.

2. Список с Софрониевского оригинала, сделанный в 1850 г. в г. Разграде попом Кръстйо, хранящийся сейчас в Народной библиотеке в Софии под № 363 (211).* Об этом списке проф. Ив. Моллов в названной выше статье 1911 г. сообщил, со ссылкой на А. Теодорова, что Кръстевский список почти (?) того же содержания, что и Софрониевский оригинал; что в нем сохранен даже язык и правописание оригинала, и что поп Кръстйо — «только сокращал некоторые басни и философские мудрости» (стр. 138).

Через год после этого, в 1912 г., проф. Б. Пенев писал по поводу списка попа Кръстйо: «При переписывании поп Кръстйо кое-где заменял некоторые архаичные и книжные формы новыми, более близкими к особенностям живого народного говора; отметим, что переписчик изменял только отдельные выражения, не внося никаких перемен в содержание и способ изложения. Мы цитируем по рукописи Софрония».[12] Однако в действительности проф. Б. Пенев цитирует в своей статье отрывки из произведений Софрония не по его оригиналу, а по тексту, напечатанному с рукописи Софрония Ив. Молловым, о чем сам же делает пометку в примечании к отрывку из басни Софрония «Орел и лисица» на стр. 92 своей статьи, а это, конечно, не одно и то же. Видел ли проф. Б. Пенев Софрониевский оригинал — неизвестно: сам он об этом в своей статье ничего не говорит. На основании чего же в таком случае он дает характеристику списка попа Кръстйо, отчасти расходящуюся с тем, что на ту же тему говорит Ив. Моллов, несомненно имевший в своих руках Софрониевский оригинал?

---

* Проф. Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечетните книги на Народната библиотека в София, 1910.



МУДОЛОГІЯСУНТІПАФІЛО

софа • потрімного разсмотрінія • отри
відінія ѡтрінінїйшаго ѿзыка • натрічіна
го трѣтяго ѿзыка •

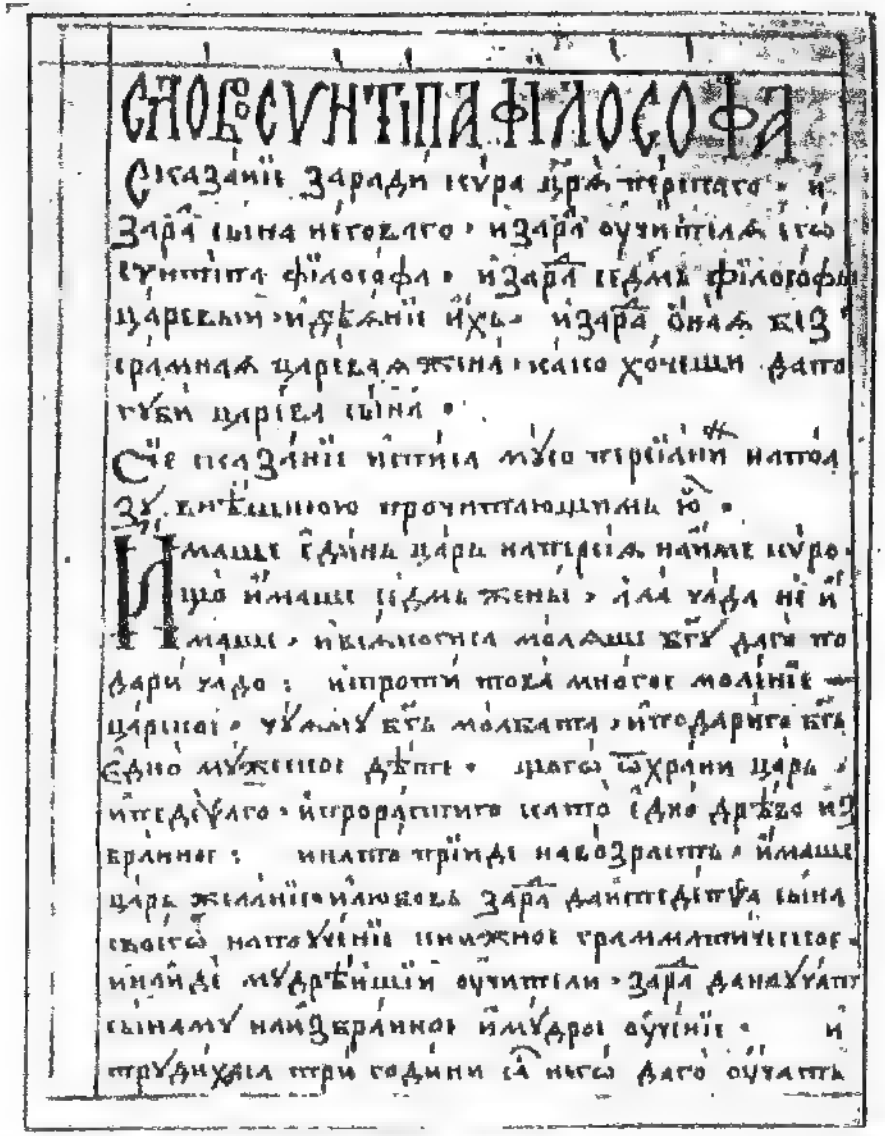
Дѣнадѣ трѣтїанна отрівідіна ѡтрѣтї
йшаго трѣтїраннаго ѿзыка • нѣколѣгарінїй
трѣтїй отрѣтїный ѿзыкъ • ісьразумінїй
Еолїрїтому трѣтутамъ народу •

ісьвѣнѣшному толдѣ прочитающїй ю •

Ѳлѣтъ
ѦѢѢ •

ІѴнїа • Ѣ :

Фиг. 1. Титульный лист рукописи Софрония Врачанского «Мифология Синтипа философа».



СЛОВ̃ СУНТІПА ФІЛОСОФА

Сказаніѣ Заради ісура цр̃а отрѣтяго • и
Зара сына неговаго • изара оучителя іго
сунтіпа фїлософа • изара седма фїлософи
царевым • изѣданіи йхъ • изара, ѻнаа кѣз
граднаа царева жѣна • каіто хочеши дато
губи царѣв сына •

Сіе сказаніѣ нѣтнїа мѹдо отрѣїанїй натол
зѣ, квѣшнюю прочитающимь ю •

Имаше єдінъ царь натрѣіа наіме ісуро
ца имаше седмь жены • ала чада нѣ и
имаше • нѣкімногда молаше бга дага то
дари чадо • нѣпрѣтї тоа многог молінїе •
царіца • чюдомъ бгъ молбата • и тодарига бгъ
єдно мѹжествог дѣтѣ • дагоѿхрани царь •
и тедѹлаго • и отрорадітіга іскато єдно дрѣво из
брании • инатіа отрїнді навозрастъ • и имаше
царь жѣлѣніе имѣюще зара данітедітѹа сына
своіго натоучінїе нѣжное граммматічітог •
и найді мѹдрѣйшіи оучітіли • зара данаучатіт
сынамъ найзбранног имѹдрог оучінїе • и
трѹдиха отри години са него дато оучатъ

Фиг. 2. Начальная страница рукописи Софрония Врачанского «Мифология Синтипа философа» 1802 г.

3. Наконец, в нашем распоряжении имеется третий болгарский извод той же «Повести о семи мудрецах» в виде печатного ее издания Христаки Павловича 1844 г.

Однако, какой текст был положен Павловичем в основу его популярного издания повести, — пока остается неизвестным. Сам Павлович помечает на своем издании «Баснословия Синтипы философа», как переведенное с греческого языка на болгарский самим издателем. Однако автор исследования «Повести о семи мудрецах у славян» проф. М. Мурко в 1890 г. затруднялся дать определенный ответ на вопрос, представляет ли собою издание Павловича его оригинальный перевод, или же в своем издании, как это предполагал проф. М. С. Дринов, он в той или иной мере использовал готовый перевод Софрония, как он же использовал в издании своего «Царственника» в том же 1844 г. труд Паисия, хотя проф. Мурко и не был склонен в то же время отнестись с недоверием к личному показанию издателя о том, что перевод издаваемого им сочинения «от греческий же на болгарский язык» был сделан им самим («преведеное от Х. П.»). В этом исследователя убеждает, прежде всего, язык «перевода» Павловича, настолько отличный у обоих авторов, что было бы затруднительным говорить, как это замечает проф. М. Мурко, только о незначительных изменениях и улучшениях у Павловича сравнительно с Софронием. Во-вторых, проф. Мурко нашел, правда только в одном случае, пользуясь ограниченным материалом, имевшимся в его распоряжении, что текст Павловича стоит ближе к греческому оригиналу, нежели текст Софрония, а это исследователю давало основание предполагать, что Павлович, во всяком случае, имел в руках греческий оригинал.[13] Проф. Б. Пенев высказался по этому вопросу уже определенно: «Първо печатно издание (этого произведения), — говорит он, — е преводът на Хр. Павлович (1844)», хотя в подтверждение своего категорического утверждения не привел никаких данных.[14] Таким образом и после заявления проф. Б. Пенева, авторитетного историка болгарской литературы, данный вопрос приходится считать открытым.

Так как, согласно показанию проф. М. Мурко, упоминаемого издателями повести Boissonade'ом (1828) и A. von Keller'ом (1836) греческого издания ее 1805 г.[15] в доступной исследователю греческой библиографии не оказалось,[16] приходится с известною долею вероятности утверждать, что Софроний делал свой перевод повести с греческого рукописного оригинала, Павлович же мог иметь под рукою уже и печатное венецианское издание ее 1815 г. — «Μυθολογικὸν Συντίπα τοῦ φιλοσόφου. Τὰ πλεῖστα περίεργον ἐκ τῆς περσικῆς γλώττης μεταφρασθέν. Νεωστὶ μετατυπωθὲν, καὶ ἐκ πολλῶν σφαλμάτων μετὰ πάσης ἐπιμελείας ἐκκαθαρθέν. Ἐν Βενετίᾳ. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίων» (1815). Впрочем, он же мог иметь под рукою и более позднее, парижское издание Boissonade'a 1828 г. По отзыву Keller'a, греческий текст повести по венецианскому изданию весьма точно совпадает с текстом Andreopulos'a, т. е. с текстом, опубликованным Boissonade'ом, хотя, как замечает Keller, кое-чего, как, например, истории о трех желаниях, в нем и недостает.[17]

Показание Софрония на титульном листе повести: «А от нас преписанна и приведена от греческаго пространнаго языка на болгарский краткий и простый язык к разумению болгарскому простому народу» — говорит о том, что болгарский переводчик не дал, по тем или иным причинам, полного перевода греческого оригинала, но сократил его. Так же после Софрония поступил, повидимому, и Павлович.[18]

Заглавие повести

Греческий текст по изданию Boissonade'a 1828 г.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ [τοῦ Λεγομένου] Συντίπα τοῦ φιλοσόφου, [μεταβληθείς ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου, ὡς εἶχεν αὐταῖς λέξεσιν, εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν.]

Διήγησις [ἐμφιλόσοφος, συγγραφεῖσα παρ' ἡμῶν] περὶ τοῦ τῶν Περσῶν βασιλέως Κύρου καὶ τοῦ [γνησίου] τούτου παιδός, καὶ τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ Συντίπα, καὶ περὶ τῶν τοῦ βασιλέως ἑπτὰ φιλοσόφων καὶ τῆς {μιᾶς} αὐτοῦ [πονηρᾶς καὶ] ἀναιδοῦς γυναικός, {καὶ πῶς τὴν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλέως διαβολὴν κατεσκεύασεν ἡ μητρυιὰ αὐτοῦ.}

Ταύτην οὖν τὴν διήγησιν προϊστόρησε Μοῦσος ὁ Πέρσης πρὸς τὴν τῶν ἀναγινωσκόντων ὠφέλειαν. —

Болгарский текст по рукописи Софрония 1802 г.

Слово Синтипа философа.

Сказание заради Кира царя перскаго, и зарад сына неговаго, и зарад учителя его Синтипа [философа], и зарад седмь философы царевый [и деяние ихь], и зарад {оная} безсрамная царевая жена {како хочеши да погуби царева сына}.

Сие сказание исписа Мусо персианин на ползу [внешнюю] прочитающим [ю].

Примечание. В прямые скобки заключен нами текст, отсутствующий в болгарском переводе сравнительно с греческим оригиналом, и наоборот, отсутствующий в греческом оригинале, но имеющийся в болгарском переводе; в фигурные скобки заключен текст, перефразированный, предположительно, болгарским переводчиком.

Перевод на русский язык заглавия греческого текста повести

Пролог Синтипы, [названного] философом, [переведенный с сирийской книги, согласно его собственной манере говорить, на греческий язык].

[Философский] рассказ, [начертанный нами,] о царе персов Кире, и о его [родном] сыне, и о его учителе Синтипе, и о семи мудрецах царя и {одной} его [злой и] бесстыдной жене, {и как мачеха его подготовляла сыну царя преследование}.

Этот рассказ [некогда] написал Муса персиянин на пользу читающих.

Перевод на русский язык заглавия болгарского текста той же повести в редакции Софрония Врачанского

Слово Синтипы философа.

Сказание о Кире, царе персидском, и о его сыне, и о его учителе Синтипе [философе], и о семи царских философах [и их делах], и о той бесстыдной царской жене, {как она хотела погубить царского сына}.

Это сказание написал Мусо персиянин[19] на пользу [внешнюю] читающим [его].

Таким образом, за исключением отмеченных в скобках незначительных пропусков и сокращенной перефразировки одной фразы, в остальном текст Софрониевского заглавия повести представляет собою дословный перевод греческого текста, причем греч. πρόλογος Софроний передает аналогичным церковнославянским термином «слово»; греч. διήγησις 'изложение, повествование, рассказ' Софроний передает аналогичным славянским сло-

ПОДЛОГЪ

СИНТИПЫ

ФИЛОСОФА.

Повѣствованіе за Кира Перскаго царя, и единородно то негово дете, и учителя Синтипа: и за царски те седмь философе, и една негова и безстыдна жена и нейна та противу царскаго сына клевета. Списано отъ Муса Персянина въ полза прочитающихъ.

Имаше единъ Царь въ Персія, име то му Киръ, кой то имаше жены седмь, а дета немаше. Молешесе прочее Богу да му даде дете, щото послуша му Богъ молитва та, и даде му дете мъжко, кое то воспитаваше царски. Имающи же желаніе да го изучи добре и на книга, найде му премудра учителя, за да го изучи добре на софистическа наука (хитрость): но оно годины три учивши, нищо не приплоди. Видевши

Начальная страница „Баснословия Синтипы философа“ Христаки Павловича (издание первое, у Будиму, 1844 г.).

вом «сказание»; греч. ὠφέλεια 'польза, помощь, выгода, прибыль' болгарский переводчик, желая, повидимому, сохранить семантическую специфику греческого термина, передает его двумя славянскими словами «на пользу внешнюю». Наконец, греч. καὶ τῆς μιᾶς αὐτοῦ. . . γυναικὸς, т. е. 'и об о д н о й его. . . жене', Софроний переводит: «и зарад о н а я. . . жена», т. е. употребляет указательно-неопределенное местоимение «оная», вместо греческого числительного μιᾶς 'одной' (род. п.), которое, впрочем, и в греческом языке может употребляться в значении неопределенного местоимения.

Авторскую аннотацию о языке оригинала и его первоисточника, а равно и о своем переводе болгарский переводчик включил в общее заглавие своего труда, цитированное нами выше, в виду чего соответствующие места в греческом заглавии повести, а именно в первом абзаце — μεταβληθείς ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου и пр. и во втором — συγγραφεῖσα παρ' ἡμῶν, в болгарском переводе не повторены вновь и, таким образом, в болгарском тексте заглавия повести отсутствуют.

В редакции Павловича 1844 г. повесть носит следующее заглавие: «П о д л о г Синтипы философа. П о в е с т в о в а н и е за Кира перскаго царя, и единородното негово дете, и учителя Синтипа, и за царските седмь философе, и една негова и безстыдна жена и нейната противу царскаго сына клевета. Списано от Муса Персианина в полза прочитающих».

Как мы видим уже из этого отрывка, текст Павловича очень близок к Софрониевскому оригиналу, настолько близок, что можно было бы сказать, что он представляет собою вольный пересказ на болгарском языке 40-х годов текста Софрония, написанного на литературно-неурегулированном, стало быть устаревшем ко времени Павловича языке начала XIX в., в 1802 г., т. е. на 42 г. раньше перевода Павловича, на языке, хотя почти и приближающемся к простонародному языку, тем не менее еще не свободному вполне от влияния старой церковно-славянской речевой традиции, в жертву которой у Софрония приносится, например, такая важная и характерная для живого болгарского языка особенность, как его членные формы.

Павлович в своем переводе заменяет старинную или приближающуюся к простонародной лексику Софрония и такие же формы более современной литературной лексикой: вместо «сказание», он говорит «повествование»; вместо «заради» или в усеченной форме «зарад» — употребляет предлог «за»; вместо «царева сына» — говорит «царскаго сына»; вместо «безсрамная жена» — «безстыдная жена», и т. п.; не употребляет флективных падежных форм и заменяет их характерными для живого болгарского языка аналитическими формообразованиями; так, вместо Софрониевского «и зарад сына неговаго» Павлович говорит: «за. . . единородното негово дете». Членные формы у Павловича — непременная и естественная принадлежность языка. Те же характерные особенности отличают язык Павловича и на всем дальнейшем продолжении его редакции.

Сравнивая текст Павловича с греческим текстом по тому же изданию Boissonade'a, мы наблюдаем, что в основном он делает те же выпуски из текста, что и Софроний, но кое-что восстанавливает, что более приближает его текст к греческому оригиналу; греч. καὶ τοῦ γνησίου τούτου παιδὸς, где в переводе Софрония опущено слово γνησίου (род. п. от прилагательного γνήσιος 'родной, законнорожденный'), Павлович передает полностью: «и [за] единородното негово дете»; в фразе καὶ τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ Συντίπα Павлович, согласно с греческим текстом, не прибавляет к имени Синтипа, по примеру Софрония, его эпонима «философа»; согласно с греческим текстом, Павлович говорит: «и [за] е д н а негова и безстыдна жена», сохраняя

числительное μιᾶς, чего, как видели мы выше, не дает текст Софрония; наконец, греч. ὠφέλειαν Павлович, расходясь с Софронием, передает одним словом «полза». Но в то время, как Софроний дословно передает заключительную фразу заглавия греческого оригинала ταύτην οὖν τὴν διήγησιν προϊστόρησε Μοῦσος ὁ Πέρσης словами: «сие сказание исписа Мусо персиянин», Павлович говорит: «списано от Муса персиянина» и пр., употребляя в данном случае более современный литературный оборот, вместо старославянского Софрониевского «сие сказание исписа», и пр.

В отличие от Софрония, греч. πρόλογος Συντίπα τοῦ φιλοσόφου Павлович передает болгарским «подлог Синтипы философа»; у Софрония — «слово Синтипа философа»; греческое же διήγησις, которое Софроний переводит словом «сказание», Павлович передает словом «повествование», что представляет собою более современную литературную лексику сравнительно с Софрониевским «сказание».

Уже эти немногие данные дают нам некоторое основание утверждать, что Павлович, работая над повестью, имел в руках определенный греческий оригинал, а не пользовался механически только Софрониевым переводом повести; и, во-вторых, что в основе обоих болгарских переводов лежит какой-то общий для них греческий текст, очень близкий к тексту Boissonade'a 1828 г., редакционно все же от него отличающийся. Об этом мы заключаем, прежде всего, на основании общности текстовых лакун у обоих болгарских переводчиков сравнительно с названным греческим текстом.

II

Согласно греческой версии, король в повести Софрония носит имя «Кир, царь персидский»; мудрец — «Синтипа философ»; сын царя не имеет имени. К сожалению, полный текст Софрониевской версии повести, как отметили мы выше, пока остается неизвестным. Ив. Моллов напечатал только отрывок из ее начала, а также заглавия основных тематических разделов повести. Остается до сих пор не опубликованным и текст повести по списку попа Кръстйо, повидимому, весьма близкий к Софрониевскому оригиналу. Для суждения о болгарской версии повести нам приходится сейчас довольствоваться поэтому тем немногим, что дал в своей статье Ив. Моллов, и печатным популярным изданием повести Христаки Павловича 1844 г. Проф. Б. Цонев, в своем «Описании рукописей и старопечатных книг Народной библиотеки в Софии» (1910), не обратил, к сожалению, должного внимания на это произведение в рукописи попа Кръстйо и ограничился только цитацией ее титульного листа, не процитировав даже ее заглавия (см. стр. 406 и сл.). При отсутствии в распоряжении исследователя рукописи Софрония список попа Кръстйо, хотя бы в обстоятельном его описании, мог бы весьма помочь делу, но описание его у проф. Цонева нисколько не идет в этом смысле навстречу исследователю. Заглавие же титульного листа Софрониевского оригинала в Кръстевском списке, по описанию его у проф. Цонева, следующее: «Митология Синтипа философа попремного размотрена (sic!) и преведена от персийскаго языка на греческаго простаго языка, а от нас преписана от греческаго пространнаго языка на болгарский краткий и простый язык, к разумению болгарскому простому народу, к внешному ползу прочитающим ю. Перво преведена на 1802-ро лето иуниа на 6 ден на Видин. . . а сеги второ са преписа от попа Краста поп Афана. В лето 1850 мецец декевриа ден 25 в Разград» (лл. 10—44).

Как мы видим из этого текста титульного листа повести, поп Кръстйо точно передает свой оригинал, выпустив из него, по каким-то соображе-

ниям, в фразе «а от нас преписанна и п р и в е д е н а от греческаго пространнаго языка» слова «и приведена», т. е. переведена. На основании сказанного можно предполагать, что поп Кръстйо точно списал и весь текст Софрониевского оригинала.

Судя по Молловскому описанию рукописи Софрония, царь Кир в Софрониевском переводе повести имел при себе семь философов. В защиту сына царя у Софрония выступают все семь философов, рассказывающие царю поочереди 11 «показаний». Жена царя со своими «показаниями» выступает шесть раз; сын со своими «показаниями» выступает два раза. Повесть заканчивается у Софрония «показанием и баснью» жены; «баснословие» же жены царя заканчивается 10 советами к царскому сыну.

Мы не знаем, как описывал рукопись Софрония Ив. Моллов. Но мы знаем, что Софроний придавал большое значение надлежащей литературной обработке своих произведений. Если о данном произведении Софрония судить по описанию его у проф. Моллова, то такого впечатления не получается. Так, например, Моллов пишет: «30. На л. 63^{б}: Показание и басен на жената. Баснословието се свършва на л. 68^{б} с 10 съвета към царския наследник», т. е. „баснословие" жены заканчивается на л. 68^{б} 10-ью советами к царскому наследнику».[20] Эта ремарка автора описания вызывает недоумение. Если в переводе Софрония 10 советов царевичу, действительно, заканчивают собою «баснословие» жены и принадлежат ей, то, надо сказать, что такая конструкция повести совершенно не вязалась бы с ее основною тенденцией и представляла бы собою явное искажение оригинала, что для Софрония допустить было бы трудно. Если мы имеем все основания утверждать о генетической близости печатного текста повести Павловича с рукописным текстом Софрония, то и с этой точки зрения включение 10 советов, данных философом Синтипой царевичу, в «баснословие» «лукавой» жены царя, как это помечено в описании рукописи Софрония у Ив. Моллова, не соответствовало бы действительности. У Павловича после статьи «Басн жены» следует под особым заголовком «Повествование Синтипово» и вплотную к этой статье примыкают не выделенные особым подзаголовком обращение царя к сыну: «Кажи ми, драгий мой сыне, сос кой способ те научи Синтипа у шест месецы толика премудрост?» — и ответ царевича: «О, отче царю! като ме прия Синтипа от твоята държава, абие отидевши, созда ми къща нова голема, която сос извест от внетре помаза и убели. После написа искусно на стеныте солнцето, месечината и сичките созвездия (астерисмы), и сичките прочии науки, които щеше да ми научи, които се заключаваха в следователныте главы. . .» И затем следуют 10 сжатых формулировок-тезисов, каждый из которых помечен как особая глава, тех наук, которым обучил Синтипа своего ученика. Эти тезисы составляют существенную часть идеологического содержания повести и никоим образом не могли бы быть вложены в уста «лукавой» жены. Отсюда мы приходим к заключению, что и в оригинале повести у Софрония не только эти тезисы не выделены особым подзаголовком от предыдущего текста, но, очевидно, и предыдущий текст, представляющий собою «показание Синтипово», не отделен от «показания» царевой жены. Автор же описания рукописи Софрония, работая над нею, списывал, повидимому, механически те подзаголовки, которые он находил в рукописи, не вникая, что вполне возможно по условиям и обстановке работы, в самый текст рукописи, и не отметил поэтому в своем описании состава рукописи по ее фактическому содержанию, а это ставит сейчас исследователя памятника, при отсутствии издания полного текста Софрония, в затруднительное поло-

жение. Во всяком случае, судить по опубликованным Ив. Молловым отрывкам о литературных особенностях этой уникальной, в своем роде, в мировой литературе повести в обработке ее у Софрония очень трудно, но самый факт появления ее в 1802 г. на болгарском языке в переводе Софрония, открытом в 1911 г. проф. Ив. Молловым, надо считать большим достижением болгарской литературы и большою заслугою ее переводчика.

III

Основной сюжет «Повести о семи мудрецах» в болгарской версии, по переводу Павловича, заключается, в общем, в следующем.

Персидский царь Кир, желая дать хорошее образование своему малолетнему сыну, нашел ему «премудрого» учителя, чтобы тот научил его «софистической науке». Прошло после этого три года, и ребенок ничему не научился. Тогда царь решает отдать его на учение наиболее искусному в «любомудрии» философу Синтипе. Последний соглашается взять к себе царевича на воспитание и обязуется в течение шести месяцев дать ему полное философское образование. В этом смысле он заключает с царем договор и уводит царевича к себе, строит для него большой дом, в котором поселяется вместе со своим учеником, а на стенах комнат пишет солнце, луну и все созвездия, а также полную программу тех философских познаний, которыми в течение шести месяцев должен овладеть его ученик.

Работая со своим учеником с исключительным усердием и тщательностью, Синтипа в течение условленных шести месяцев, действительно, дал царевичу законченное философское образование и сделал из него выдающегося по своему развитию и познаниям философа.

Когда подходил срок возвращения сына к отцу, Синтипа, на основании своих астрономических изысканий, узнал, что его ученику по возвращении в дом отца угрожает смертельная опасность, и он рекомендует царевичу в течение первых шести дней по возвращении домой хранить молчание. Царевич так и сделал. Царь радостно встретил своего сына, но как ни старался услышать от него хоть одно слово, не мог этого добиться. Не могли этого добиться от царевича, по поручению отца, и царские вельможи. Опечаленный этим царь велел своим воинам разыскать философа Синтипу, чтобы у него выяснить причину молчания сына, но воины нигде не нашли философа. Тогда царь стал расспрашивать своих вельмож о возможной причине молчания сына. Один из вельмож высказал предположение, что Синтипа, вероятно, дал царевичу какую-нибудь траву, чтобы он мог быстрее усвоить его науку, и эта трава парализовала его язык. Другой вельможа высказал предположение, что молчание царевича могло произойти от того, что учитель много и жестоко наказывал своего ученика.

В это время к царю явилась одна из его семи жен и, увидевши царя опечаленным, предложила ему отдать царевича ей на испытание, уверяя царя, что царевич наедине с нею непременно откроет ей причину своего молчания, потому что, по ее словам, он и раньше обыкновенно поверял ей все свои тайны, о которых не говорил даже матери. Царь отдал этой «вселукавой» жене своего сына. Она взяла его к себе в дом, но на все ее ласковые слова царевич упорно продолжал хранить молчание. Тогда «вселукавая» царская жена предложила царевичу, что так как отец его стар и бессилен, она сделает на него навет, в результате которого он должен будет умереть, после чего единственный его сын должен будет получить в наследство царство и взять ее себе в жены.

Это предложение распутной и коварной женщины вызвало в царевиче такой гнев и возмущение, что он забыл данный ему учителем завет и до истечения семи урочных дней заговорил и сказал лукавой женщине, что на ее предложение ей не будет дано никакого ответа до тех пор, пока не пройдет семь дней. Это испугало царскую жену, и она решила сделать злостный и пагубный навет на невинного юношу, что и привела в исполнение, инсценировав гнусно вымышленную ею попытку насилия над нею со стороны царевича. Явившийся на крик жены царь, увидев разорванное на ней платье и в кровь исцарапанное лицо, что, между прочим, она сама проделала над собою, не разобрав подлинной сущности дела и не попытавшись установить истины, тотчас же приговорил сына к смерти.

В этом заключается узловой эпизод повести, ее завязка. Дальнейшее сюжетное развертывание повести направлено к развязке этого узла, для чего в повесть с этого момента включается новое действующее лицо в виде семи философов.

У царя было семь философов, его советников, рассказывает повесть. Так как царь принял свое жестокое решение по отношению к сыну без предварительного совещания с ними, то они, посоветовавшись между собою, пришли к заключению, что в основе всего этого дела лежит, заведомо, женская клевета, а не подлинная действительность, и что царь безрассудно приговорил своего сына к смерти, поверив бесстыдным словам лукавой женщины и не расследовав предварительно истины. И они сочли своею обязанностью, в интересах спасения царевича от смерти, а себя от бесчестия, которое может постичь их со стороны царя, когда откроется подлинная правда и он раскается в убийстве сына, — итти каждому по очереди, по одному в день, и убеждать царя не казнить сына до тех пор, пока не побывают у него и не поговорят с ним все семь философов.

На этом заканчивается первая, вводная, так сказать, или декларативная, часть повести, и затем следует центральная ее часть. Она построена в плане последовательного нанизывания чередующихся друг с другом «повествований» и «примеров», т. е. рассказов, предлагаемых вниманию царя каждым из семи философов, которые в общей сложности рассказывают царю 10 «повествований» и «примеров», с рассказами лукавой царской жены, которая рассказывает царю 6 рассказов. «Повествования» и «примеры» философов представляют собою небольшие рассказы различных эпизодов, иллюстрирующие обычно лукавство, коварность и изворотливость женщины или же криминальные случаи путаного характера, в которых подозреваемое или обвиняемое в преступлении лицо в действительности оказывается совсем невиновным, вроде, например, первого рассказа первого философа о посрамленном царе-ловеласе. Своему рассказу каждый философ предпосылает несколько вступительных слов, в которых он говорит царю о том, что нельзя решать никакого дела, не испытав предварительно истины, и не следует принимать на веру слов лукавой и лживой женщины. Следующий затем после вступления рассказ убедительно иллюстрирует конкретным примером этот тезис, и, убежденный рассказом философа, царь каждый раз отменяет смертную казнь сына.

В ответ на визит к царю очередного философа каждый раз после философа к царю же является и его «лукавая» жена, доказывающая царю, что нельзя отменять раз назначенного наказания царевичу, оскорбившему ее самым недостойным образом, и нельзя верить советникам-философам, защищающим царевича во вред интересам царя и с явно против него злым умыслом. Эти выступления царской жены носят обыкновенно крайне решительный, агрессивный характер, принимающий иногда характер угрозы само-

убийством, если царь не отомстит царевичу за нанесенное им ей оскорбление. Свои выступления царская жена тоже подкрепляет «примерами», конкретно иллюстрирующими мысль о том, что царь не должен доверять своим советникам. После каждого выступления своей «лукавой» жены, убежденный ее доводами царь вновь велит казнить сына.

Это состязание между философами-советниками царя и его «лукавой» женою, через голову царя, занимающего в нем позицию известного «буриданового осла», заканчивается вместе с истечением шестого дня. На седьмой день царевич заговорил, и с этого момента начинается заключительная часть повести, развязка ее узла, предварительно подготовленная десятью выступлениями философов, которым удалось отстранить казнь царевича, и заканчивается разоблачением коварства «лукавой» жены и ее наказанием.

Основное содержание заключительной части повести и вместе с тем ее развязка представляют собою ответы на ряд вопросов, поставленных в повести в порядке ее сюжетного развертывания: 1) Почему в течение семи дней после возвращения от философа царевич упорно молчал? 2) Почему и куда скрылся Синтипа, сдав царевича отцу? 3) Кто был бы подлинным виновником угрожавшего царевичу убийства? 4) Каким способом в шестимесячный срок Синтипа сумел сделать из царевича выдающегося по познаниям и развитию философа, и почему первые три года учения царевича не дали никаких результатов? 5) Какому наказанию должна подлежать «лукавая» жена за свое бесстыдство, клевету и злой умысел против царя? 6) В чем заключалась система философского образования царевича?

Исчерпывающие ответы на эти вопросы дают Синтипа, рассказывающий кстати одно повествование, но главным образом умудренный философией Синтипы царевич, рассказывающий при этом два обширных повествования.

Мы уже знаем, что царевич молчал, выполняя данное ему Синтипой наставление в целях предотвращения его от угрожавшей ему смерти, о чем философ узнал из своих астрологических изысканий. Сдав своего ученика отцу, Синтипа скрылся за пределы царства, по его объяснению, для того, чтобы не пострадать за молчание сына. На третий вопрос, кто был бы виновником в угрожавшей царевичу смерти, пытались дать ответы царские советники, называя виновниками Синтипу, царя, жену царя и, наконец, самого царевича, но исчерпывающий ответ на него, по смыслу повести, дал царевич. Рассказав повествование об отравлении гостей молоком, в которое неведомо ни для кого попал змеиный яд, царевич отклонил вопрос о чьей бы то ни было виновности в данном случае и перенес разрешение вопроса в плоскость предопределения: «пившим молоко так было определено их счастьем — пострадать и умереть». Совершенство знания, т. е. разум и мудрость, царевич получил, по его объяснению, от бога, но через усердное прилежание его наставника. По объяснению же Синтипы, человеку со дня рождения предопределено благополучие или злополучие, которое, однако, приходит не сразу, а с возрастом человека, как пришло совершенство и благополучие и к царскому сыну через его добрые и похвальные дела; поэтому, в частности, и трехлетнее учение царевича в раннем возрасте не дало никаких результатов.

На вопрос царя, какому наказанию подвергнуть бесстыдно оклеветавшую царевича жену, советники царя внесли ряд серьезных предложений (отрубить ей руки и ноги; отрезать язык; распороть ее и вынуть сердце), но было принято предложение царевича, который заявил, что мудрым и разумным людям неприлично считать женские поступки достойными серьезного наказания, и внес предложение: обрить ей голову, лицо замазать грязью, посадить на осла и в таком виде провести по всему городу, причем

возглавляющий шествие проповедник должен громко рассказывать о ее проступке.

На последний поставленный царем вопрос, в чем заключалась система философского знания, переданная величайшим из философов царскому сыну, повесть устами царевича дает ответ, называя 10 следующих глав:

1. О неученом («ненаказанном») человеке — почему такой бесполезен себе и досадителен другим;
2. Об ученом человеке — почему такой человек полезен и себе и другим;
3. О лукавом человеке — почему такой человек с скромным лицом и сладким языком плетет зло человеку;
4. О человеке, насмехающемся над недостатками, телесными или духовными, другого человека — почему такой человек делает самому себе поношение и осуждение;
5. Почему никакой судья, ни князь, ни царь не должен выносить ни по какому делу своего решения, пока хорошо не поймет его и не расследует истины;
6. Почему никому не следует уповать на человека и даже на самого ученого, а только на бога;
7. О человеке завистливом;
8. Почему мы должны любить всех и не воздавать злом за добро или за зло;
9. Почему мы не должны водиться со злыми, но с добрыми;
10. Почему, наконец, человек не должен делать другому того, чего он не желает, чтобы делали ему, а должен делать другому то, чего он желает, чтобы делал ему другой.

На этом заканчивается повесть.

IV

Начало повести в Софрониевской редакции по тексту, опубликованному Ив. Молловым,* сравнительно с греческим текстом по изданию Boissonade'a 1828 г., следующее.

Греческий текст

ΒΑΣΙΛΕΥΣ τις ἦν Κῦρος ὀνόματι, ᾧ καὶ ἦσαν γυναῖκες ἑπτά. Ἦν δὲ ἄπαις; [ὅθεν καὶ παίδων ὀρεγόμενος] {θερμοτάτως} παρεκάλει τὸ θεῖον, {τοῦ τῆς ἀπαιδείας λυχθῆναι δεσμοῦ}. Ἐπὶ πολὺ γοῦν περὶ τούτου δεόμενος ἔτυχε τῆς ἐφέσεως καὶ γεννᾷ οὗτος υἱόν, ὃν καὶ ἀνατρέφων βασιλικῶς ἐξεπαίδευε. Καὶ ὡς δένδρον ἄριστον ηὔξηνε τῇ ἡλικίᾳ.

{Τοῦτον τοίνυν τὸν υἱὸν ὁ βασιλεύς, ἤδη τῆς πρώτης ἡλικίας καν τῷ τέλει ἀψάμενον, τῷ διδασκαλείῳ παρέδωκε, ἵνα {τοῖς σοφιστικοῖς μαθήμασιν} ἄριστος γένηται διατρίψας.} Τρία δὲ ἔτη

Болгарский текст Софрония

Имаше един цар [на Персия] на име Киро, що имаше седм жены, ала чада не имаше, и {всякоги} са моляше богу {да го подари чадо}.

И спроти това многое моление [царское], {чуя му бог молбата и подари го бог едно мужеское дете}, що го отхрани цар и педепса го, {и прорасти го} като едно древо избранное.

И като прииде на возраст, имаше цар желание и любов зарад да испедепса сына своего {на поучение книжное грамматическое}. [И найде мудрейшии учители, зарад да научат

* Ив. Молловъ. Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 година. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. I, 1911, стр. 150.

διανύσας ἐν τοῖς μαθήμασιν, οὐδὲν ἐκαρπώσατο.

Καὶ ὁ βασιλεύς: «Εἰ καὶ πολλοὺς χρόνους παρὰ τῷ διδασκάλῳ ἐσχόλασε ὁ υἱός μου, καὶ τὸ παράπαν οὐδὲν ἐπαιδεύθη; ἀλλ' οὖν ἐπάναγκες δοῦναι αὐτὸν Συντίπᾳ τῷ φιλοσόφῳ, ὃν ἀκήκοα μάλα σοφὸν ἄνδρα ὑπάρχειν.»

Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ βασιλεύς, εὐθὺς Συντίπαν μετεκαλέσατο, καὶ φησὶ πρὸς αὐτόν: «Πῶς δοκεῖ σοι τὸν ἐμὸν υἱὸν ἐκπαιδεῦσαι, φιλόσοφε, φιλοσόφως?»—

Ὁ δὲ Συντίπας ἔφη ὡς, — «Ἑτοίμως ἔχω, βασιλεῦ! Ἐπὶ μησὶν ἓξ, τοῦτον ἐκπαιδεύσας, πάσης ἐμπλήσω φιλοσοφίας, ὡς μὴ τοῦ παιδὸς εὑρεθῆναι τινα φιλοσοφώτερον. Εἰ δὲ ἐντὸς τοῦ τοιούτου χρόνου τὸν σον υἱὸν οὐ φιλόσοφον ἄριστον παραδώσω σοι, σὺ, βασιλεῦ, χώρει κατὰ τῆς ἐμῆς ζωῆς, καὶ πᾶς ὁ βίος μου τῷ ταμιείῳ σου προσκληρούσθω, [ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη τοιοῦτον εὐτυχῆ βασιλέα, καὶ τοιαύτην ἐπ' αὐτῷ ἐπαρχίαν, πάσης συνέσεως γέμουσαν καὶ νοημάτων, μὴ φιλόσοφον βασιλέα κεκτῆσθαι, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην μὴ εἰδότα.

«Εἰ γαρ μὴ, τοιούτου βασιλέως ἐπιστατοῦντος τοῖς πράγμασιν ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ, οὐ δεῖ τινὰ τῶν ἁπάντων διατρίβειν ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ. Ἔμαθον γὰρ, ἔμαθον ὡς οὐδὲν οἱ βασιλεύοντες τῷ θυμῷ τοῦ καυστικοῦ πυρὸς διαφέρουσι; καὶ δεῖ γε τούτους καὶ φιλοσόφους εἶναι, ὅσον δυνατὸν, καὶ φιλοσόφους ἄνδρας προσομιλεῖν, καὶ τούτων ἀκούειν, ὥσπερ Ἀλέξανδρος, ἵνα μή τινῶν ὑποβολαῖς περὶ τὸ ὑπήκοον ὠμότεροι τῶν ἰδιωτῶν ἀναδειχθῶσιν.]

«Εἰ τοίνυν, ὦ βασιλεῦ, καθώς σοι ἐπαγγέλλομαι, τέλειον τὸν υἱόν σου ἀποκαταστήσω φιλόσοφον, καὶ τὴν σὴν βασιλείαν ἐπάναγκες φιλοτιμήσασθαι ἐπ' ἐμὲ [φιλοτίμως] καὶ βασιλικῶς».

Ὁ δὲ βασιλεὺς ἔφη πρὸς ταῦτα: «Ὅ τι ἂν ᾖ σοι τὸ ποθούμενον, [καὶ εἴπερ ὑπάρχει μοι ῥάδιον], τοῦτο σοι δώσω; εἰ δὲ ἀδύνατόν ἐστι [τὸ ζητούμενον], οὐκ ἔχω σοι δοῦναι». —

сына му] на избранное и мудрое учение. {И трудиха са} три години [сас него да го учат], ала нищо плод не принеси.

[Като виде] цар [сына своего, како не приема учение,] рече [в себе]: «ето сын мой толкова години трудиса о учение, {и повыше не можи да са испедепса; ами да го дам} на Синтипа философа, почточух [от много человецы], {како е избран на философиа}.

Това като рече цар, той час призова Синтипа [философа] и рече му: {«хочу да ти дам сына моего да го и с п е д е п ц а ш на философиа»}

Отговори Синтипа и рече: «аз готов есм, о царю, за шес месяцы да го и с п о д е п с а м соваршенно на вся учения философская, толкос като да не бы са найшло {другое дете} у философиата по-мудро да буде. [Воистину, царю,] ако ти не дам сына твоего тая година на време избран философ на царствоту твое, мой живение да буде липсано от мене и вся имение и стока моя да буде взято у царское сокровище.

«Аз, царю, каквото сказувам тебе, ще го представя пред тебе соверщен философ, тогива и ваше царство возможное вам да мя почтете сас царское почтение ваше».

И цар {му} рече: «[Слушай, философе,] що {мы} й драго, това ща ти дам, а що мене не мощно, не е возможно да ти дам».

Ὁ δὲ Συντιπας ἀκούσας ἀπεκρίνατο τῷ βασιλεῖ, ὡς «Ἐν παραδείγματι, [ἄκουσον], ὦ βασιλεῦ; ὅπερ σὺ παρά τινος οὐ ῥᾳδίως ἔχεις λαβεῖν, μηδ' αὖ πάλιν σὺ ἑτέρῳ δοῦναι θελήσεις. Τότε ὁ βασιλεὺς τῷ λόγῳ τούτῳ συγκαταβὰς ἦν, καὶ μεγάλαις ἐλπίσι καὶ χρησταῖς τὸν φιλόσοφον [ἐπληροφόρει]. [«Ὅ τι ἂν», φησίν, «αἰτήσῃς παρ' ἐμοῦ, ἕξεις, δοθησόμενον».]

Καὶ, τούτων οὕτως παρ' ἀμφοτέρων λεχθέντων, συμβόλαιον βεβαιώσεως ὁ φιλόσοφος τῷ Κύρῳ ἐξέθετο, [ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγέγραπτο,] ὡς, μετὰ μῆνας ἕξ [καὶ ὥρας ἕξ], εἰς τέλος δεδιδαγμένος ὁ παῖς τῷ βασιλεῖ παρ' αὐτοῦ ἀποδοθήσεται; εἰ δὲ πλέον τοῦ συμπεφωνημένου χαιροῦ οὐ τὸν υἱὸν τοῦ βασιλέως ἀποδώσει φιλόσοφον, κεφαλικῇ τιμωρίᾳ ὁ Συντίπας ἔσται ὑπεύθυνος.

{Ἐπὶ τούτοις} ὁ βασιλεὺς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν εἰς χεῖρας τοῦ φιλοσόφου παρέθετο...

Тогива Синтипа, като чю [царя, чи рече, що му е драго, ща го подари, а що е немощно, не е возможно, тогива] рече на царя като сас притча: {«Ты, царю, що е возможно, обещаваш да го дадеш, а що е немощно не си возможен; тако и ты, царю, немощно [и нуждно] не уземай, [коги не си возможен и немощное да учиниш]}» Тогива цар тая реч {положи я на срдце свое} и сас голяма надежда {да исплати на философа сас добрина, що поищи от него}.

{И тако двоицата учиниха сговорка крепка и зарад известное утверждение} даде философ писмо на царя и {обещаса} почто за шес месяцы ще предаде на царя сына му {научен и испедепсан на вся философская мудрост}. Ако ли го не предаде по нихное согласие на времето того царева сына [совершен] философ, {да буде синтипова глава отсечена, като кабахатлия *}.

[И спроти тая дума и по това согласие верное, като учиниха цар сас философа, той час] даде цар сына своего в руце [Синтипу] философу...

Перевод (дословный) греческого текста

Был один царь, по имени Кир, и у него было семь жен. Но он был бездетен; поэтому-то, так как жаждал иметь детей, страстно молил бога, чтобы он избавил его от бездетства.

После того как он много просил об этом, его желание было исполнено, и он родил сына, которого он и вскормив воспитал по-царски. И как прекрасное дерево, он подрос юношей.

Вот этого сына, когда он уже был близок к окончанию первой юности, царь отдал в учение, чтобы он, занимаясь софистическими науками, сделался самым лучшим. Проведя же три года в науках, (сын) не понес никакого плода.

И (сказал) царь: «Хотя мой сын и много времени учился у учителя, он совершенно ничему не научился, так что необходимо отдать его Синтипе философу, о котором я слышал, что он очень мудрый человек».

И сказав это, царь тотчас призвал Синтипу и сказал ему: «Каким способом кажется тебе, философ, воспитать моего сына философом?»

Синтипа же ответил, что: «Я готов, о царь! В шесть месяцев обучив его, наполню его всяческой философией так, что не найдется никого более философа, чем твой сын. Если же в течение этого времени я не передам тебе твоего сына самым лучшим философом, ты, о царь, возьми мою жизнь, и

* Тур. виновен.

все мое имущество пусть будет присоединено к твоей сокровищнице; потому что было бы неприлично, чтобы такой счастливый царь и такое царство, наполненное всякими знаниями и мыслями, имело бы после него не царя философа, а не знающего даже врачебной науки.

«Иначе, если такой царь будет управлять в этой стране, то не следует никому находиться в этом месте. Ибо я познал, познал, что царствующие своим гневом ничем не отличаются от жгучего огня; и должно им быть и философами, насколько возможно, и общаться с мудрыми мужами и слушать их, подобно Александру, чтобы они не оказались по отношению к своим подданным, из-за чьих-либо ложных советов, более жестокими, чем простые люди. Итак, если, о царь, как я тебе обещаю, я возвращу твоего сына совершенным философом, то и твое царство должно будет почтить меня щедро и по-царски».

И царь сказал ему на это: «Чего бы ты ни пожелал, и если только это будет мне легко, я это тебе дам; если же желаемое тобою невозможно, я не могу тебе дать». Синтипа же, услышав (это), ответил царю, что: «В качестве примера, о царь, выслушай: „что ты не легко можешь получить от кого-либо, того и ты, в свою очередь, не захочешь дать другому“».

Тогда царь согласился с этими словами и вполне уверил философа большими и прекрасными надеждами. «Чего бы, — говорит, — ты ни попросил у меня, тебе будет дано».

Когда это было сказано между ними, философ выдал Киру обязательство, в котором и было написано, что через шесть месяцев и шесть дней им будет возвращен царю его сын, до конца обученный. Если же по прошествии срока, относительно которого они согласились, он не вернет сына царя философом, то Синтипа будет подлежать смертной казни.

После этого царь передал своего сына в руки философа. . .

Сравнение приведенного выше отрывка из Софрониевского текста «Повести» с соответствующим греческим текстом вскрывает следующие отличия его от греческого оригинала:

1. болгарский автор дает греческий текст «Повести» с значительными сокращениями; эти сокращения касаются как отдельных слов и выражений, так и одного целого отрывка; эти сокращения отмечены нами в греческом тексте прямыми скобками:

а) вместо греч. «но он был бездетным; поэтому то, так как жаждал иметь детей, страстно молил бога» и пр. — ἦν δὲ ἄπαις; [ὅθεν καὶ παίδων ὀρεγόμενος] θερμοτάτως παρεκάλει τὸ θεῖον . . . , в болгарском тексте мы читаем: «ала чада не имаше, и всякоги са моляше богу. . .»;

б) вместо греч. «то и твое царство должно будет почтить меня щедро и по-царски» — καὶ τὴν σὴν βασιλείαν ἐπάναγκες φιλοτιμήσασθαι ἐπ' ἐμὲ [φιλοτίμως] καὶ βασιλικῶς — в болгарском тексте мы имеем: «тогива и ваше царство [возможное вам] да мя почтете сас царское почтение ваше»;

в) вместо греч. «чего бы ты ни пожелал, [и если только это будет мне легко], я это тебе дам — ὅ τι ἂν ᾖ σοι τὸ ποθούμενον, [καὶ εἴπερ ὑπάρχει μοι ῥᾴδιον,] τοῦτο σοι δώσω — в болгарском тексте мы имеем: «що мы й драго, това ща ти дам»;

г) несколькими строками ниже, вместо греч. «если же [желаемое тобою] невозможно, я не могу тебе дать» — εἰ δὲ ἀδύνατον ἐστὶ [τὸ ζητούμενον], οὐκ ἔχω σοι δοῦναι — в болгарском тексте мы читаем: «що {мы} й драго, това ща ти дам, а що мене не мощно, не е возможно да ти дам».

Последние два пропуска, сделанные болгарским автором не случайно, совершенно изменили смысл соответствующего греческого текста, и вместо «чего бы ты ни пожелал, и если только это будет мне легко, я это

тебе дам; если же желаемое тобою невозможно, я не могу тебе дать», у болгарского автора мы читаем: «что мне любо, то я тебе дам, а что мне невмочь, того невозможно дать тебе» (що мы й драго, това ща ти дам, а що мене не мощно, не е возможно да ти дам). В связи с этим и в дальнейшем изложении разговора царя со Синтипой болгарский автор вносит соответственные текстуальные изменения и опускает заключительную подтверждающую реплику царя: «чего бы, говорит, ты ни попросил у меня, тебе будет дано» — ὁ τι ἂν, φησίν, αἰτήσης παρ' ἐμοῦ, ἕξεις δοθησόμενον.

2. Греческий оригинал устанавливает срок обучения царевича у Синтипы «в шесть месяцев и шесть дней» — μετὰ μῆνας ἕξ [καὶ ὥρας ἕξ]; болгарский текст говорит только о шести месяцах («почто за шес месяцы ще предаде на царя сына му»); философ, действительно, возвратил царю его сына по истечении шести месяцев, но в последующие шесть дней царский сын, хотя и был уже дома, у своего отца, но молчал, т. е. фактически еще не был тем, чем его обязался представить царю философ, т. е. совершенным философом: таким он становится только на седьмой день пребывания у отца, когда он впервые заговорил. Таким образом разница между греческой и болгарской версией в данном случае заключается в различном истолковании этих шести дней молчаливого пребывания царского сына в доме отца: греческая версия причисляет их к сроку учения его у философа, болгарский автор считает, что срок обучения царевича у философа закончился в момент фактического возвращения философом царского сына его отцу, а это произошло ровно по истечении шести месяцев, чем и объясняется расхождение в данном случае болгарского текста с греческим.

Самое значительное сокращение греческого оригинала в рассматриваемом отрывке «Повести» в Софрониевской обработке представляет собою, однако, исключение из греческого текста рассуждения философа на тему о том, что правитель страны «должен быть, насколько возможно, философом и обращаться с мудрыми мужами и слушать их, подобно Александру, чтобы они не оказались по отношению к своим подданным, из-за чьих-либо ложных советов, более жестокими, чем простые люди». Этими соображениями в греческой версии Синтипа мотивирует свою готовность дать в шесть месяцев и шесть дней царскому сыну законченное философское образование. Пропуск этого места в Софрониевской редакции объясняется, повидимому, тем, что, работая в 1802 г. над «Синтипой», автор одновременно работал и над известным трудом протестантского проповедника в г. Оснабрюк Вильгельма Стратемана, напечатанным в 1680 г. на латинском языке под заглавием «Theatrum historicum. . .» и появившимся в греческом переводе в Лейпциге в 1758 г.; русский перевод его, сделанный по поручению Петра I Гавриилом Бужинским, был напечатан в 1724 г. Стратеман был идеологом либерально-демократических тенденций в области социально-правовых и политических отношений, характерных для эпохи западноевропейского ренессанса, и в этом смысле он был подражателем знаменитого гуманиста XVI в., автора классической сатиры «Похвала глупости» (1509), Эразма Роттердамского. В России, при Елизавете в 1749 г. книга Стратемана была запрещена.

В своей книге Стратеман говорит, между прочим, о том, что правитель не должен притеснять своих подданных, не должен допускать по отношению к ним несправедливостей и жестокостей, не должен угнетать свой народ тяжелыми налогами; что всякий правитель, если он желает снискать доверие подчиненного его власти населения, должен быть окружен добрыми народолюбивыми советниками, и т. п. Некоторый материал из книги Стратемана вошел в статью «Философские мудрости» Софрония, которая

была включена автором в тот же Видинский сборник 1802 г., где мы находим и «Мифологию Синтипа философа». Несколько лет спустя после этого, в 1809 г., Софроний, живя в Бухаресте, вновь возвратился к книге Стратемана, продолжил работу над нею, дополнил то, что в 1802 г. было им сделано в Видине, и на основании Стратемана написал свое сочинение «Театрон политикон, сиреч гражданское позорище». В этом сочинении Софрония имеются такие статьи :«На четение що прилежава господар, много любезен и страшен быва и в славе разширяваса господарство его» (гл. 4); «На совершение нужныя вещи добрыи и избранныи советницы да тражи господар, тогивася разширява держава его» (гл. 10); «Господар, кога има с книжное учение содружена державная власт свою, тогива быва имя его славно» (гл. 15); и т. п.

Имея под рукою книгу Стратемана и обрабатывая ее для статьи «Философские мудрости», где подробнее развивались те же мысли, которые в сжатой форме в «Синтипе» высказывает философ, Софроний поэтому, надо полагать, и выпустил соответствующее место в своем переводе повести.

Сокращая текст повести, Софроний одновременно допускает в своем переводе вставки в виде отдельных слов и выражений, а иногда и целых фраз, которыми он, распространяя довольно сжатое изложение греческого текста, придает своему переводу более популярную, более доступную пониманию форму.

Сравним теперь тот же текст Софрония 1802 г. с текстом Павловича 1844 г., сохраняя в тексте Софрония наши скобки, отличающие его от греческого оригинала, и помечая теми же скобками соответственные места в тексте Павловича.

Текст Софрония

Имаше един цар [на Персия] на име Киро, що имаше седм жены, ала чада не имаше и {всякоги} са моляше богу {да го подари чадо}. И спроти това многое моление [царское], {чуя му бог молбата и подари го бог едно мужское дете}, що го отхрани цар и педепса го, {и прорасти го} като едно древо избранное.

И като прииде на возраст, имаше цар желание и любов зарад да испедепса сына своего {на поучение книжное грамматическое}. [И найде мудрейшии учители, зарад да научат сына му] на избранное и мудрое учение. {И трудиха са} три години [сас него да го учат], ала нищо плод не принеси.

[Като виде] цар [сына своего, како не приема учение], рече [в себе]: «ето сын мой толкова години трудиса о учение {и повыше не можи да са испедепса; ами да го дам} на Синтипа философа, почто

Текст Павловича

Имаше един цар [в Персия], името му Кир, който имаше жены седм; а дете немаше. Молешесе прочее богу {да му даде дете}, щото {послуша му бог молитвата, и даде му дете мъжко}, което воспитаваше царски.

Имающи же желание да го изучи добре и на книга, найде му премудра учителя, за да го изучи добре на софистическа наука (хитрост), но оно годины три учивши, нищо не приплоди.

[Видевши же] цар [сына си, защо нищо не научава,] рече [в себе си]: «понеже толку годины сын ми при тогова учителя се учи, и отнюд нищо не научи, нека го

чух [от много человецы], {како е избран на философия»}.

Това като рече цар, той час призова Синтипа [философа] и рече му: {«хочу да ти дам сына моего да го испедепцаш на философия»}.

Отговори Синтипа и рече: «аз готов есм, о царю, за шес месяцы да го испедепсам совершенно на вся учения философская, толкос като да не бы са найшло {другое дете} у философията по-мудро да буде.

[«Воистину, царю,] ако ти не дам сына твоего тая година на време избран философ на царството твое, мой живение да буде липсано от мене и вся имение и стока моя да буде взято у царское сокровище.

«Аз, царю, каквото сказувам тебе, ще го представя пред тебе совершен философ, тогива и ваше царство [возможное вам] да мя почтете сас царское почтение ваше».

И цар {му} рече: [«слушай, философе,] що {мы} й драго, това ще ти дам, а що мене не мощно, не е возможно да ти дам».

дам Синтипе философу, за когото сам чул [от многу], защо е {найискусен в любомудрието»}.

И това {помысливши}, абие [прати и] выкна Синтипа и рече му: {«искам да ти дам сына си за да го изучиш и направиш философа»}.

Синтипа же рече: «готов сам, о царю, в шест месяцы да го изучим, и сичката мудрост да го исполним, що то да се не найде от твоето дете друг по-голем философ.

«И ако внетре в това време сына ти не {покажем} философа преизрядна [в твоето царство], то мое имение {да бъде твоему царству}.

«Ако ли, о царю, каквото се аз обещавам совершенна сына ти представим философа, и твое царство требува по нужде да ме одари честолюбиво и царски».

И цар на това рече: «кое то ми бъде лесно, това ще ти дам, ако ли е не возможно просимото, не можем ти да...»

Редакционные различия между списком Софрония и печатным текстом Павловича, помимо отмеченных выше стилистических расхождений, вытекающих, в основном, из различия литературной речевой нормы у болгар 40-х годов сравнительно с языком письменности начала XIX ст., заключаются еще в двух элементах. Во-первых, в том, что Софроний все рассказы семи философов, царевича и царской жены называет одним термином — показание и только один раз заключительный рассказ царской жены называет «показание и басен». Павлович пользуется для этой же цели тремя терминами: семь раз он называет рассказы примером, одиннадцать раз — повествованием и один раз — баснею, называя так последний рассказ царской жены (о лисице), представляющий собою формально действительно то, что издавна принято обыкновенно называть баснею. Нам удалось установить, что это различение номенклатурной терминологии у Павловича не случайно. Примером он обыкновенно называет рассказ нравоучительно-бытового характера; в этом рассказе главное действующее лицо получает из своего поведения или окружающей его обстановки моральный для самого себя урок, из которого делает для себя же

соответственный вывод. Таковы, например, у Павловича: «пример», рассказанный первым философом о посрамленном царе-ловеласе (стр. 16 и сл.), или «пример», рассказанный вторым философом об обманувшемся брезгливом торговце (стр. 17 и сл.), или «пример», рассказанный пятым философом, о собаке и змее (стр. 33 и сл.) и т. д. Повествованием же автор называет обыкновенно простой рассказ о каком-либо случае, происшествии, эпизоде и т. п., из которого слушатель сам должен извлечь полезный для себя и своего поведения урок. Таковы, например, у Павловича второе повествование первого философа о попугае (стр. 13 и сл.); или второе повествование второго философа о любовнице воина и его слуге (стр. 19 и сл.); то же рассказ третьего философа о рисе (стр. 23 и сл.), и т. д. Менее последовательно это разграничение терминологии проведено у Павловича по отношению к рассказам «лукавой» жены царя. Есть ли это известный показатель успехов литературной культуры у болгар 40-х годов сравнительно с началом XIX ст. или же должно быть отнесено за счет греческого оригинала, имевшегося, предположительно, в руках болгарского автора 40-х годов, — должно показать дальнейшее сравнительное изучение болгарского и греческого текстов повести.

Сейчас мы можем пока отметить, что греческий текст повести, опубликованный в 1828 г. Boissonade'ом, знает в этом случае только один термин διήγησις 'изложение, рассказ, повествование', и только один раз в нем встретилось διήγημα, как назван первый рассказ первого философа на тему «Львиный след», имеющее, впрочем, то же значение, что и διήγησις.

Второе различие между редакциями текста повести у Софрония и Павловича заключается отчасти в общем количестве выступлений и рассказов философов, отчасти в несовпадении их друг с другом по самым выступлениям. Так, например, Софроний, по описанию его рукописи у Ив. Моллова, дает 11 рассказов философов, а Павлович — 10. Затем, первый философ у Софрония и Павловича рассказывает 2 рассказа, второй у обоих — тоже по 2; третий — по одному; четвертый философ у Софрония рассказывает 2 рассказа, у Павловича — 1; то же — пятый философ, но шестой философ у Софрония дает 1 рассказ, у Павловича — 2; седьмой философ рассказывает у обоих авторов по одному рассказу. После рассказа седьмого философа у Софрония, судя по Ив. Моллову, непосредственно следуют 2 рассказа царевича, после которых идет последним в повести «показание и басн на жената». У Павловича после «повествования» седьмого философа (стр. 42) следуют один за другим 3 рассказа сына, затем «басня» жены и после «басни» жены имеется еще «Повествование Синтипово» (стр. 70—72), отсутствующее в описании рукописи Софрония у Ив. Моллова, что, впрочем, еще не может говорить о том, что в действительности в Софрониевской редакции этот рассказ отсутствует: возможно, что он просто не выделен автором под особый заголовок. Чем объясняется это расхождение между Софрониевским переводом и печатным текстом Павловича, — сейчас, при отсутствии под рукою полного текста Софрония, трудно сказать. Описание его у Ив. Моллова не дает, к сожалению, для этого необходимого материала.

В общем же болгарская версия интересующей нас повести, по тексту Павловича, содержит 20 рассказов. Греческая версия той же повести, послужившая непосредственно источником для болгарской, по парижскому изданию Jo. Fr. Boissonade'a 1828 г. [21], заключает в себе 25 рассказов.[22] Сравнительно с греческой версией по названному изданию, опущены в болгарской версии рассказы: 7-й — «Мёд и охотник» («Der Honig und der Jäger»); 10-й — «Смотритель купален» («Der Bademeister»); 14-й — «Сож-

женный плащ» («Der verbrannte Mantel»); 18-й — «Три желания» («Die drei Wünsche») и 21-й — «Трехлетний мальчик» («Dreijähriger Knabe»). Для количественной характеристики содержания болгарской версии (20 рассказов) отметим следующие данные, которыми характеризуются древнейшие версии повести: еврейская — «Mischle-Sindbad» имеет 20 рассказов; персидская — «Sindibadnameh» — 25, версия «Тысячи и одной ночи» — 22, сирийская версия — 22 и т. д.[23]

Для характеристики тематического содержания болгарской версии «Повести о семи мудрецах» показательна следующая сравнительная таблица:

№№	Греческая версия (Boissonade)	Болгарская версия (Павлович)	Еврейская версия (P. Cassel)
1	Львиный след	То же	То же
2	Попугай	» »	» »
3	Валяльщик (скорняк)	» »	» »
4	Хлебы	» »	Голуби
5	Меченосец	» »	Плачущая собака
6	Охота и фея	» »	То же
7	Мед и охотник	Нет	Нет; Собака и змея
8	Рис и сахар	То же	Сожженный плащ
9	Источник превращения	» »	Нет; Разбойник и лев
10	Смотритель купален	Нет	Хлебы
11	Плачущая собака	То же	Рис и сахар
12	Обезьяна и кабан	» »	То же
13	Собака и змея	» »	Смотритель купален
14	Сожженный плащ	Нет	Меченосец
15	Разбойник и лев	То же	Absalom
16	Голуби	» »	Три желания
17	Слоненок	» »	Нет; Переодетый юноша
18	Три желания	Нет	Die Bucklichen
19	Женские коварства	То же	Нет; Три плута
20	Отравленные гости	» »	Нет; Лисица
21	Трехлетний мальчик	Нет	Нет
22	Пятилетний мальчик	То же	»
23	Три плута	» »	См. выше, под № 19
24	Лисица	» »	См. выше, под № 20
25	Врожденный вор	» »	Нет

Таким образом болгарская версия в точности воспроизводит порядковую последовательность рассказов греческого оригинала, опуская из него 5 рассказов; ту же последовательность рассказов имеет и сирийская версия «Sindbad», послужившая, как мы уже знаем, оригиналом для греческого «Syntipas». Еврейская же версия, сделанная позже греческой, с арабского оригинала в XII—XIII вв., значительно разнится от сирийской и греческой версий как в порядке следования рассказов, так и в их количестве, сокращая их на 8 рассказов, но вместе с тем имеет 3 рассказа («Absalom», «Der verkleidete Jüngling», «Die Bucklichen»), которые отсутствуют в сирийской, греческой и болгарской версиях. Эти данные еще раз подтверждают, что интересующая нас болгарская версия «Синтипы-философа» восходит непосредственно к греческой версии, а через греческую к сирийской. В кругу этого материала она и подлежит прежде всего изучению.

V

Для характеристики приемов болгарского переводчика и его отношения к оригиналу остановимся на конкретном материале и используем для сравнительного анализа болгарского и греческого текстов известный рассказ интересующей нас повести «Собака и змея».

Собака и змея

Греческий текст по изданию Boissonade'a 1828 г.

Ἦν γάρ τις στρατιώτης ἀνήρ, ὅστις τῷ βασιλεῖ καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὸν ἄρχουσιν ᾠκείωτο καὶ ἠγαπᾶτο γενναιότητος καὶ ἀνδρείας. —

Ὁ δὲ τοιοῦτος στρατιώτης σκύλον ἀνέθρεψε μικρόθεν, καί, ὅσα ἐνέτειλε, το σκυλάκιον ἐποίει, ὡς λόγον ἔχον; ὅθεν καὶ μετὰ πολλῆς ἀγάπης ἔτρεφεν ὁ στρατιώτης τὸν κύνα.

— Ἐν μιᾷ γοῦν τῶν ἡμερῶν ἡ τοῦ ἀνδρὸς σύζυγος πρὸς τοὺς ἑαυτῆς ἀπῆλθε γονεῖς, καὶ τὸ αὐτῆς νηπιάζον παιδίον ἀφῆκε τῷ πατρὶ αὐτοῦ, παραγγείλασα αὐτῷ περὶ τοῦ παιδίου, ὥστε βλέπειν καὶ προσέχειν αὐτό.

— Εἶπε γὰρ τῷ ἀνδρὶ ὅτι: «Οὐκ ἀργήσω, ἀλλὰ συντόμως ἐλεύσομαι».

— Καὶ, οὕτως εἰποῦσα, τὸ παιδίον ἐκοίμησε, καὶ ἀπῆλθε. —

Τοῦ δὲ ἀνδρὸς τῇ οἰκίᾳ καθημένου καὶ τοῦ παιδίου κοιμωμένου, ἐξαίφνης τις τῶν τοῦ βασιλέως εἰσῆλθε στρατιωτῶν; καὶ, τὴν θύραν κρούσαντος, ἐξελθὼν ὁ ἀνὴρ, ἰδὼν τὸν παρὰ τοῦ βασιλέως πεμφθέντα, λέγει αὐτῷ: «Τί σὺ θέλεις?» — «Ὁ δὲ λέγει: «Ὁ βασιλεὺς καλεῖ σε». —

Καὶ ὁ στρατιώτης ἅμα τῷ λόγῳ τὰ στρατιωτικὰ ἐνεδύσατο ἅρματα, καὶ, τὴν σπάθην ἁράμενος, προσκαλεῖται τὸν σκύλον, καὶ παραγγέλλει αὐτῷ φιλλάσσειν τὸν οἶκον καὶ τὸ παιδίον, μεδένα ἐάσας εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον. —

Ὁ μὲν οὖν στρατιώτης, τὸν κύνα παραγγείλας, ἀπῆλθε πρὸς τὸ παλάτιον; τοῦ δὲ σκύλου τῷ παιδὶ παρακαθημένου καὶ τοῦ παιδὸς κοιμωμένου, ὁρᾷ ὁ κύων ὄφιν τινὰ παμμεγέθη ἐρχόμενον κατὰ τοῦ παιδὸς καὶ αὐτοῦ ἐκροφῆσαι τὸ αἷμα σπουδάζοντα. —

Καὶ παρευθὺς ὁ κύων ἐγερθεὶς πόλεμον πρὸς τὸν ὄφιν ἐποίκσε, καὶ, καταδακὼν αὐτὸν, νεκρὸν αὐτὸν ἀπειργάσατο. —

Κατ' αὐτὴν δὲ τὴν ὥραν ἦλθε καὶ ὁ στρατιώτης, καὶξ ὁ κύων μετὰ χαρᾶς τούτῳ ἀπήντησεν. —

Русский перевод (дословный)

Был некий военный человек, который был близок царю и его вождям и любим за свое благородство и храбрость.

Этот-то воин воспитал собаку сызмальства, и что приказывал, — собаченка делала, как будто наделенная разумом, отчего воин с большою любовью и воспитывал собаку.

И вот в один из дней жена этого мужа отправилась к своим родителям и оставила своего маленького ребенка его отцу, поручив ему относительно ребенка, чтобы он смотрел и заботился о нем.

И она сказала мужу, что: «Я не буду мешкать, но скоро приду».

И сказав так, уложила ребенка спать и ушла.

В то время как муж находился дома и ребенок спал, вдруг вошел один из воинов царя; и муж, выйдя на стук в дверь, видя посланца от царя, говорит ему: «Что ты делаешь?» А он ему говорит: «Царь зовет тебя».

И воин вместе с этим словом надел военные доспехи и, опоясав меч, подзывает собаку и приказывает ей стеречь дом и ребенка, никому не позволяя войти в дом.

Итак, приказав собаке, воин пошел во дворец; в то время, когда собака сидела около ребенка и ребенок спал, собака видит, что на ребенка идет большая змея, спешащая высосать его кровь.

И тотчас собака, вскочив, сделала бой со змеею и, искусав ее, умертвила ее.

В тот же час пришел и воин, и собака с радостью встретила его.

Ἰδὼν δὲ ὁ στρατιώτης τὸ στόμα τοῦ σκύλου ἡμαγμένον, ἔδοξεν αὐτῷ ὡς ὁ κύων τὸ παιδίον ἔφαγε, καὶ κρούσας αὐτὸν τῷ ξίφει ἀπέκτεινεν.—

Εἶτα, ἐντὸς τοῦ οἴκου γενόμενος, ὁρᾷ τὸν παῖδα κοιμώμενον ἀβλαβῆ, θεωρεῖ δὲ καὶ τὸν ὄφιν σκοτομένον καὶ πρὸς τῇ κεφαλῇ τοῦ παιδίου κείμενον; καὶ ἅμα ἔγνω ὡς ὁ κύων τὸν ὄφιν ἐφόνευσε, καὶ πικρῶς ὠλοφύρετο ὅτι χωρὶς ἀφορμῆς τὸ τοιοῦτον ἀπέκτεινε κυνάριον. Οὐδὲν δὲ ὁ κύων ἐκ τῆς τοῦ αὐθεντὸς αὐτοῦ μεταμελείας ὠφεληθῆναι ἠδυνήθη, οὐδὲ ὁ στρατιώτης ἠδυνήθη ἀπὸ τῆς λύπης καὶ τῆς μεταμελείας ἐγεῖραι τὸν κύνα.—

Видя же пасть собаки окровавленной, воин подумал, что собака сожрала ребенка, и ударив ее мечом, убил (ее).

Потом, войдя в дом, он видит ребенка невредимо спящим, видит также и убитую змею и лежащую у головы ребенка; и вместе с тем понял, что собака убила змею, и горько плакал, что без причины он убил такую собачку. Но ни собаке не могло быть никакой пользы от раскаяния ее убийцы, ни воин не мог скорбью и раскаянием разбудить собаку.

Болгарский текст
по изданию Павловича 1844 г.

Имаше един воин, който беше любим царю и сичким князем за юнаството си. Тоя прочее воин имаше едно куче, което, като словесно, каквото му речеше, извръшаваше, и за това имаше голема любов на него.

В един же от дней жената му отиде у родителите си, а он остана в къщата при единородното си малко детенце, което беще заспало и спеше.

Случисе убо тогда и выкна го цар, и он абие заръчивши на кучето си, да пази къщата и детето, докле се върне, отиде при царя.

И тамо като пазеше кучето къщата и детето, то внезапно дойде една змия голема на детето, за да му пие кръвта, но кучето абие станавши, направи бой со змията страшен, и уби я.

В истый же той час появившуся воину у двора, виде го бедното куче, и излезна да го посретне. Воин же, видевши на кучето устата окровавена, возмне, защо е изяло детето му.

Темже сос гнев и сърдыня голема, извади сабията си, и посече кучето; после влезна внетре.

Русский перевод
(дословный)

Был один воин, который за свою храбрость был любим царю и всем князьям. Этот же воин имел собаку, которая, как будто наделенная даром слова, исполняла, что ей ни скажет, и поэтому он имел к ней большую любовь.

В один же из дней жена его пошла к своим родителям, а он остался дома при своем единородном маленьком ребенке, который был уснувшим и спал.

Случилось же тогда, и позвал его царь, и он тотчас, приказав своей собаке, чтобы она берегла дом и ребенка, пока он вернется, пошел к царю.

И туда, в то время как собака берегла дом и ребенка, внезапно пришла на ребенка большая змея, чтобы пить его кровь, но собака, тотчас вставши, сделала страшный бой со змеею и убила ее.

Когда в тот же самый час появился во дворе воин, несчастная собака увидела его и вышла, чтобы его встретить. Воин же, видевши окровавленную пасть собаки, подумал, что она съела его ребенка.

Тут же он с гневом и с большою сердитостью извлек свою саблю и зарубил собаку; потом вошел внутрь (дома).

Видевши обаче детето да спи невредимо, и змията убита при главата му, абие разуме, защо кучето е убило змията, и фати да плаче горко за кучето, обаче отнюд не го ползова раскаянието му, и не му оживи кучето.

Видя, однако, что ребенок спит невредимым и змею убитую у головы его, тотчас понял, что собака убила змею и стал горько плакать по собаке, но раскаяние его отнюдь не принесло ему пользы, и не оживило его собаку.

Сравнение греческого и болгарского текстов данного рассказа убеждает нас в том, что болгарский переводчик, в общем, близко держится своего греческого оригинала и переводит, в основном, его дословно, но, во-первых, в своей передаче сокращает греческий текст и, во-вторых, упрощает изложение.

Так, например:

а) греческий текст говорит об отношении к воину царя и его князей: ὅστις τῷ βασιλεῖ καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὸν ἄρχουσιν [ᾠκείωτο καὶ] ἠγαπᾶτο [γενναιότητος καὶ] ἀνδρείας.

Из этого текста болгарский переводчик опустил два слова, заключенные нами в прямые скобки, распространяющие характеристику отношений царя и подчиненных ему вождей к воину: 1) ᾠκείωτο 'был близок' и 2) γενναιότατος 'за благородство'.

Исключив названные два слова из текста, он перевел затем сокращенную таким образом фразу греческого текста дословно: «Имаше един воин, който беше любим царю и сичким князем за юнаството си» (ὅστις τῷ βασιλεῖ καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὸν ἄρχουσιν... ἠγαπᾶτο... ἀνδρείας.)

б) греческий текст о воине, воспитавшем собаку, болгарский переводчик подвергает такому же сокращению, но, заменяя почему-то греч. ἀνέθρεψε 'воспитал' словом «имел» (имаше), тем самым не раскрывает подлинной, более глубокой внутренней сущности содержания, скрытого в греческом оригинале, т. е. упрощает его и при том не в пользу перевода: ὁ δὲ τοιοῦτος στρατιώτης σκύλον ἀνέθρεψε [μικρόθεν], καὶ ὅσα ἐνέτειλε, τὸ σκυλάκιον ἐποίει, ὡ λόγον ἔχον; ὅθεν καὶ {μετὰ πολλῆς ἀγάπης ἔτρεφεν ὁ στρατιώτης τὸν κύνα.}, т. е.: «Этот-то воин воспитал сызмальства щенка, и что он ни приказывал, собаченка делала, как будто наделенная разумом; отчего воин и воспитывал собаку с большою любовью».

Слово μικρόθεν, заключенное нами в прямые скобки, болгарский переводчик опускает; последнюю же фразу, заключенную в фигурные скобки, болгарский переводчик, заменяя в ней, как было отмечено выше, глаголы оригинала ἀνέθρεψε и ἔτρεφεν 'вскормил, воспитал' глаголом «имаше» 'имел', подвергает соответственной перефразировке. Кроме того, три различные названия для собаки греческого оригинала σκύλον, σκυλάκιον, κύνα, придающие известную задушевность рассказу и тем самым поднимающие на известную высоту драматичность общей ситуации эпизода, — у болгарского переводчика заменены одним словом «куче», 'собака', отчего весь эпизод в болгарской версии, сравнительно с греческой, значительно прозаизирован. Но характерное определение разумной собачонки греческого оригинала ὡς λόγον ἔχον болгарский переводчик сохраняет, удачно передав его болгарским: «като словесно», т. е. 'как словесная тварь' или 'как бы наделенная разумом'. В результате этой работы переводчика мы имеем следующий болгарский текст: «Тоя прочее воин и м а ш е едно куче, което, като словесно, каквото му речеше, извръшаваше, и за това и м а ш е голема любов на него», т. е.: «этот-то воин имел одну собаку, которая, как будто наде-

ленная разумом, исполняла, что он ей ни скажет, и поэтому он имел к ней большую любовь».

Болгарский перевод неточно передал сущность содержания соответственного отрывка греческого оригинала. Греческий оригинал говорит: о большой любви воина, с которой он воспитывал свою собачонку, мотивируя эту любовь тем, что собачонка понимала все, что ей приказывалось, и исполняла приказания; в болгарской же версии говорится о том, что воин вообще очень любил свою собаку по той же причине.

в) В том же роде болгарский переводчик продолжает свою работу и дальше: в основном он дословно переводит греческий текст, но в отдельных случаях сокращает его и упрощает изложение, делая текст более популярным, более доступным для восприятия массового читателя и слушателя, но вместе с тем и менее литературно-колоритным сравнительно с оригиналом. В этом легко убедиться, сравнив болгарский перевод с оригиналом следующего отрывка из этого же рассказа:

Ἐν μιᾷ γοῦν τῶν ἡμερῶν ἡ τοῦ ἀνδρὸς σύζυγος πρὸς τοὺς ἑαυτῆς ἀπῆλθε γονεῖς, {καὶ τὸ αὐτῆς νηπιάζον παιδίον ἀφῆκε τῷ πατρὶ αὐτοῦ, παραγγείλασα αὐτῷ περὶ τοῦ παιδίου, ὥστε βλέπειν καὶ προσέχειν αὐτό}. [Εἶπε γὰρ τῷ ἀνδρὶ ὅτι: «Οὐκ ἀργήσω, ἀλλὰ συντόμως ἐλεύσομαι». — Καὶ, οὕτως εἰποῦσα, τὸ παιδίον ἐκοίμησε καὶ ἀπῆλθε], т. е. «И вот в один из дней жена этого мужа пошла к своим родителям и оставила своего маленького ребенка его отцу, поручив ему относительно ребенка, чтобы он смотрел и заботился о нем. И она сказала мужу, что „я не задержусь, но скоро приду“. И сказав так, уложила ребенка спать и ушла».

Текст, заключенный нами в фигурные скобки, у болгарского переводчика видоизменен и изложен в краткой форме; последние же строки текста, взятые нами в прямые скобки, опущены. В результате этой работы переводчика рассказ его потерял ту живую динамичность, которую носит греческий оригинал.

Болгарский текст: «В един же от дней жената му отиде у родителите си, а он остана в къшата при единродното си малко детенце, което беше заспало и спеше», т. е.: «В один же из дней его жена пошла к своим родителям, а он остался при своем единородном маленьком ребенке, который был уснувшим и спал».

Приведенные выше факты, думается нам, вполне раскрывают показание первого автора болгарской версии «Повести о семи мудрецах», Софрония Врачанского, данное им в заглавии произведения, где он говорит о том, что повесть эта была переведена с персидского языка на греческий язык, «а от нас преписана и приведена от греческаго пространнаго языка на болгарский кратки и простый язык к разумению болгарскому простому народу. . .» Противопоставляя болгарский краткий и простой «язык» греческому пространному «языку», автор в данном случае говорит не о языке в собственном смысле этого слова, а об изложении «Повести» и тем самым характеризует редакцию своего перевода сравнительно с греческим оригиналом.

VI

Содержание рассказов (примеров, повествований и басни жены) «Повести о семи мудрецах», вошедших в болгарскую версию.[24]

Львиный след

(Löwenspur)

Рассказ первого философа

Какой-то царь увлекся женою своего подчиненного. В отсутствие мужа он явился к его жене, но разумная женщина дала ему прочесть книгу о целомудрии и сделала ему наставление о том, как цари должны владеть и управлять подданными и беречься от блуда и зла. Прочтя книгу и выслушав слова женщины, царь был посрамлен и удалился, но потерял в ее комнате свой перстень, причем ни сам он, ни женщина не заметили этого. Вернувшийся домой муж нечаянно нашел этот перстень и узнал в нем перстень царя, на основании чего догадался, что царь был у его жены, и настолько испугался этого, что с этого момента отдалился от жены, но причины своего пренебрежения ею не открыл. Обиженная невниманием мужа, женщина рассказала об этом своим родителям. Родители поняли, в чем дело, отправились к царю и вызвали к нему на суд зятя. Царю они рассказали, что отдали этому человеку необработанную ниву и он обрабатывал ее много времени, а теперь из пренебрежения к ней перестал ухаживать за нею, и нива пришла в запущенное состояние. Заявив об этом, родители обратились с просьбою к царю, чтобы он приказал обвиняемому или ухаживать за нивою так же, как он ухаживал за нею и раньше, или вернуть ее им. Зять подтвердил правильность предъявленного ему обвинения, но в свое оправдание сказал, что он, действительно, усердно обрабатывал ниву, но однажды заметил на ней следы льва и настолько этим был напуган, что не смел после этого подходить к ней. Выслушав объяснение обвиняемого, царь сказал ему, что он прав: лев, действительно, вошел на его ниву, но лев этот, однако, не повредил его ниве и больше на нее не явится, а поэтому, сказал царь, владей нивою, которая тебе дана, и без страха ухаживай за нею попрежнему.

Попугай

(Papagei)

Второй рассказ того же философа

Один человек, научив попугая говорить по-человечески, поручил ему в его отсутствие внимательно следить за поведением его жены. Однажды, когда владелец попугая находился в отъезде, его жену навестил ее любовник. Это знала рабыня жены. По возвращении домой своего хозяина, попугай рассказал ему об этом, и разгневанный муж отошел от жены. Подозревая рабыню, что это она на нее донесла мужу, жена гневно набросилась на рабыню и стала бранить ее за доносительство. Но рабыня клялась, что в данном случае она совсем не виновна, а виновен попугай. Тогда лукавая жена решила изобличить попугая в лживости. На следующую же ночь она взяла клетку с попугаем к себе в комнату, поставила ее перед зеркалом, над клеткою повесила смоченную водою губку, а сама взяла в руки ручную мельницу и стала вертеть ею так, что попугаю слышался гром. Смачиваемый же сверху непрерывно водою, как от дождя, попугай метался из угла в угол по клетке, а сверкавшее перед ним зеркало производило на него впечатление блеска молнии. Утром муж спросил попугая, что он видел в истекшую ночь. Он ответил мужу, что дождь, гром и молния мешали ему что-либо видеть. А между тем ночью не было ни дождя, ни грома, ни мол-

нии. Из этого муж заключил, что попугай лжет и что его первое сообщение о жене было, следовательно, тоже ложью, и муж по отношению к жене стал таким же, каким он был и раньше.

Скорняк

(Walker)

Рассказ жены царя

Один скорняк мыл на реке кожи. Вместе с ним был и его сын, который стал купаться в реке. Быстрое течение реки увлекло мальчика, и он утонул. Желая спасти сына, скорняк бросился в воду, но течением его увлекло, и он тоже утонул.

Хлебы

(Die Brote)

Рассказ второго философа

Один торговец не мог ни есть, ни пить, если в его еду или питье попадал какой-нибудь посторонний предмет, волосок или что-либо в этом роде. Однажды он послал на рынок своего слугу купить ему пищи. Случайно слуга купил и принес торговцу два чистых хлеба, которые оказались такими, что он их съел с большим удовольствием и велел слуге каждый день покупать ему такие же хлебы, что слуга и делал. Но однажды слуга, вернувшись с рынка домой, сказал торговцу, что таких хлебов, какие он покупал до сих пор, он не мог купить на этот раз, потому что они кончились. Это очень расстроило торговца, и он велел своему слуге позвать к себе этого торговца, у которого он покупал хлебы, чтобы узнать от него, как он делал их, что они были такими вкусными. Слуга привел к нему ту женщину, у которой он покупал на рынке хлебы. Эта женщина оказалась служанкою какой-то госпожи, которая болела какою-то раною на плечах, причинявшею ей тяжелые страдания. Служанка рассказала торговцу, что по совету врача ее госпожа прикладывала к ране тесто, замешанное на меду и на масле. Накладывая свежее тесто на рану, она старое бросала, служанка же подбирала это тесто и пекла из него хлебы, которые и продавала на рынке, но так как ее госпожа сейчас поправилась, то она и перестала печь те хлебы, которые так понравились покупателю. Рассказ этот очень огорчил торговца, и он, почувствовав отвращение, сказал сам себе: «Рот и руки легко можно вымыть, но вымыть желудок невозможно».

Свирепый воин

(Schwertträger)

Второй рассказ того же, второго философа

Один воин послал к своей возлюбленной слугу спросить ее, может ли он ее навестить. Невоздержанная женщина, увидев слугу, увлеклась им и задержала его у себя. Не дождавшись слуги, воин отправился на его поиски. Когда женщина увидела приближающегося к дому воина, она спрятала его слугу во внутреннюю комнату, а сама вышла навстречу воину. В то время, когда она была с воином в одной комнате и слуга его сидел в другой, неожиданно явился и муж ее. Боясь спрятать воина во внутрен-

нюю комнату, где уже сидел слуга, и вместе с тем боясь держать его в своей комнате, она сказала воину, чтобы тот, обнажив саблю, в гневе и с бранью выходил из комнаты, не говоря при этом ничего мужу. Так воин и сделал. Вошедший после него в комнату муж спросил жену, почему этот странный субъект с обнаженной саблею и руганью ворвался в дом. Жена с большим лукавством ответила ему, что этот человек по неизвестной ей причине разгневался на своего слугу и погнался за ним с обнаженною саблей, чтобы убить его. А слуга, бедняга, спасаясь от преследования, вбежал в дом. Она его спрятала и таким образом не дала воину погубить его. Узнав от жены, что слуга спрятан во внутренней комнате, муж вышел во двор и, нигде не заметив рассвирепевшего воина, пошел к слуге и сказал ему: «Видишь, какое добро сделала тебе моя жена; иди себе на здоровье, потому что твой господин уже ушел». А жене он сказал: «Правда, ты большое добро сделала этому бедняге» и похвалил ее.

Царевич-охотник и ламя[25]

(Jagd und die Fee)

Рассказ жены царя

У одного царя был сын, страстный любитель охоты. Через одного из мудрых отцовских советников он испросил разрешение отправиться на охоту. Царь дал свое разрешение, но при условии, что сына будет сопровождать его советник-философ, на что советник согласился. В лесу они встретили дикого осла. Царевич погнался за ослом и так отдалился от философа, что они потеряли друг друга из виду. Блуждая один, царевич наткнулся на красавицу девушку, которая горько плакала. От девушки царевич узнал, что она царская дочь, что она свалилась со слона и разбилась так, что едва может подняться, а когда пришла в себя, то никого из слуг возле нее не оказалось, и она не знает, куда ей итти. Царевичу стало ее жаль, и он взял ее на своего коня. Девушка показала царевичу дорогу, которая привела их к пещере, и сказала царевичу, что им нужно войти в пещеру, и вошла, а царевич, услышав доносившийся из пещеры громкий крик, заглянул в нее и увидел свою девушку, преображенной в ламю. Она сообщала своим подругам, что привела к ним юношу. Когда царевич услышал это, он пустился бежать. Однако девушка догнала его и вскочила на его коня. Царевич испугался и на вопрос девушки, почему он так испугался, сказал ей, что он вспомнил об одном из своих товарищей. Девушка ему сказала, чтобы он попросил своего отца избавить его от этого страха. Я думаю, ответил ей царевич, что и отец не избавит меня от этого злоключения, и подняв глаза и руки к небу, стал со слезами молиться богу, чтобы тот избавил его от этого «дьявольского страшилища». Бес, как пораженный, упал на землю, а царевич, освободившись от него, отправился в отцовский дворец.

Рис и сахар

(Reis und Zucker)

Рассказ третьего философа

Один человек послал свою жену на базар купить ему рису. Жена отправилась в лавку, дала лавочнику монету и хотела получить рис. Лавочник же сказал ей, что он отпустит ей рису, да кроме того даст еще и сахару, если

она войдет внутрь лавки. Женщина попросила отпустить ей сначала покупку. Продавец отвесил ей рис и сахар. Она увязала покупку в платок и, оставивши свой узелок с рисом и сахаром вне лавки, сама вошла в лавку. В это время сын лавочника, сторживший лавку, развязал узелок покупательницы, вынул оттуда рис и сахар и, вместо них, насыпал в платок пыли. Выйдя изнутри лавки, женщина взяла свой узелок и, не посмотревши, что в нем завязано, отправилась домой. Когда дома муж развязал узелок, вместо риса он нашел в нем пыль. Спросил жену, в чем дело. Она ему сказала, что когда она шла на базар за рисом, по дороге ее лягнул конь, от чего она упала и потеряла монету. Чтобы найти монету, она собрала в платок пыль, чтобы дома, просеяв ее через сито, найти монету. Муж поверил ей и сам стал просеевать через сито пыль и делал это с таким усердием, что запылил даже свою бороду.

Колодезь превращения

(Die Quelle der Verwandlung)

Рассказ жены царя

Один царь сосватал своего сына с дочерью другого царя. Будучи послан в сопровождении царского советника-философа к невесте, чтобы жениться на ней, изнемогая по дороге от жажды, царевич напился из колодца воды и превратился в женщину. Сопровождавший его советник, знавший об этом предательском свойстве колодца, не только не предупредил об этом царского сына, но, оставив его одного у колодца, ушел вперед под предлогом посмотреть дорогу и больше к царевичу не вернулся. В таком состоянии нашел опечаленного царевича у колодца какой-то человек, который, узнав в чем дело, предложил царевичу, из жалости к нему, превратиться вместо него в женщину, но при условии, что через четыре месяца царевич явится к колодцу и они обменяются своими ролями. Царевич на это согласился и, став вновь мужчиною, отправился к своей невесте, где и женился на ней. По истечении четырех месяцев царевич вспомнил о взятом на себя обязательстве и явился к колодцу, где нашел своего избавителя в образе женщины. Но избавитель оказался беременным, в виду чего обмен ролями не состоялся. Царевич, радостный, вернулся домой и рассказал обо всем случившемся отцу. Царь рассердился на своего злого советника и приказал казнить его.

Плачущая собака

(Die weinende Hündin)

Рассказ четвертого философа

Муж и жена, перед отправлением мужа в странствование, взаимно обязались оставаться верными друг другу до тех пор, пока муж не возвратится домой. Когда подошло урочное время для возвращения мужа, жена вышла на дорогу посмотреть, не идет ли муж. В это время ее увидел какой-то молодой человек, но, верная своему обязательству, жена решительно отвергла его любовь. Тогда молодой человек обратился к какой-то старухе за содействием, обещая ей за это какое угодно вознаграждение. Старуха согласилась. Она испекла хлеб из теста, в которое положила очень много перцу, и пошла к той женщине, в которую влюбился молодой человек, взяв с собою свою собаку. Но прежде чем войти в дом женщины, она отломила поря-

дочный кусок этого хлеба и дала собаке. Собака съела хлеб, и у нее из глаз дождем полились слезы. Расплакалась и старуха. На вопрос женщины, почему плачет собака, старуха объяснила ей, что это — ее дочь, что в нее как-то влюбился один молодой человек, но она отвергла его любовь, за что он проклял ее, и она превратилась в эту плачущую постоянно собаку. Этот вымышленный рассказ испугал женщину, и она открыла старухе свою тайну, т. е. рассказала ей о влюбившемся в нее молодом человеке и о том, что она отвергла его любовь, прибавив при этом, что она теперь боится, как бы ей не пострадать подобно дочери старухи, и попросила старуху разыскать влюбившегося в нее молодого человека и привести его к ней, пообещав ей какое угодно вознаграждение. Старуха согласилась и порекомендовала ей приготовить для молодого человека угощение и украсить свою комнату. Молодая женщина так и сделала, а старуха отправилась на поиски влюбленного. Но влюбленного она не нашла, а по дороге встретила мужа, возвращавшегося из своих странствований домой. Не подозревая во встреченном юноше мужа той женщины, для которой она должна была разыскать влюбившегося в нее молодого человека, старуха предложила мужу свести его в нарядный дом с богатым угощением и привела его в дом к его же жене. Обстановка, которую муж нашел дома, смутила его, но он ничего не сказал старухе, а жена набросилась на него, стала плакать, кричать и бить его по лицу, обвиняя мужа в том, что он изменил своему обязательству и, поверив словам старухи, пошел по ее приглашению к женщине. Что же касается поразившей его обстановки, то она сказала ему, что эту обстановку, зная, что он сегодня должен вернуться домой, она приготовила к его приему, выслав старуху ему навстречу для того, чтобы испытать его, и что, убедившись в его неверности, она не желает быть больше его женою. С большим трудом мужу удалось успокоить жену, и они помирились.

Обезьяна и свинья

(Der Affe und der Eber)

Рассказ жены царя

Одна свинья имела обыкновение являться под смоковницу и есть падавшие с нее плоды. Однажды, подойдя к смоковнице, свинья увидела на дереве обезьяну, которая ела там смоквы. Когда свинья поела все смоквы, валявшиеся под деревом, она подняла свое рыло кверху и ждала, что обезьяна бросит ей с дерева смоквы и она их съест. Обезьяна, однако, смокв ей не бросила, и свинья от того, что долго держала голову кверху, околела.

Собака и змея

(Hund und Schlange)

Рассказ пятого философа.

См. выше стр. 193.

Разбойник и лев

(Räuber und Löwe)

Рассказ жены царя

Торговцы гнали на продажу мулов и на ночь остановились на одном постоялом дворе, а так как ворота двора остались незапертыми, ночью про-

ник во двор лев и, никем не замеченный, лег среди мулов. В ту же ночь проник на постоялый двор и вор, чтобы украсть мула, и стал выбирать себе в темноте мула получше. Он выбрал себе самого упитанного мула, которым оказался лев, но, не подозревая этого, он сел на льва верхом и выехал со двора. Лев же принял разбойника за ночного бога и из страха перед ним провозил разбойника всю ночь на спине. Разбойник же, в свою очередь, заметив, что сидит верхом на льве, а не на муле, тоже перепугался и не знал, как ему избавиться от льва. Когда рассвело, проезжая на льве мимо одного дерева, разбойник ухватился за ветви дерева и, взобравшись на дерево, избавился таким образом от льва, а лев, когда с него слез разбойник, решил, что это действительно был ночной бог, и со всех ног пустился бежать. По дороге он встретил обезьяну, которая его спросила, почему он так испуган. Лев объяснил ей, в чем дело, и сказал, что преследовавший его ночной бог влез на дерево. Тогда обезьяна влезла на то же дерево, чтобы увидеть разбойника, а разбойник, испугавшись, спрятался в дупло. Когда по зову обезьяны лев подошел к дереву, разбойник решился на отвагу, схватил обезьяну, задушил ее в своих руках, и она упала под дерево. Лев страшно испугался и убежал. Так разбойник, победивши двух животных, избавился от них.

Голуби

(Die Turteltauben)

Рассказ шестого философа

Один голубь во время жатвы собрал порядочно зерна и спрятал его в отверстие стены, наказавши своей голубице, чтобы она до зимы не трогала этого зерна, потому что зимою, когда ничего нельзя будет найти, они будут кормиться этим зерном, а сейчас много зерна и на полях. И они улетели и кормились зернами, которые находили на полях. А между тем, зерно, спрятанное голубем в стене, от нагрева солнца высохло, и его стало меньше. Однажды голубь, осмотрев свой зерновой запас, увидел, что он уменьшился, и решил, что это поела его голубица. И, несмотря на то, что голубица оправдывалась, голубь ей не поверил и убил ее, а убивши ее, остался одиноким. Когда же настала зима, пошли дожди и выпал снег, зерно отсырело и попрежнему заполнило всю дыру в стене. Голубь понял, почему летом зерна было меньше, и раскаявшись, горько плакал по своей супруге — голубице, но никакой пользы от своего раскаяния не получил, напротив, от большой тоски по голубице умер и сам.

Слоненок

(Elephantin)

Второй рассказ того же, шестого философа

Один пахарь отправился на свою ниву, чтобы засеять ее, и поручил своей жене приготовить ему вкусное питание и хлеб и принести на ниву. Жена быстро приготовила для мужа вкусную пищу, испекла курицу и сделала медовую лепешку, уложила все это в корзинку и отправилась к мужу. Когда она проходила мимо постоялого двора, где было несколько проезжих, последние поймали ее и съели всю ее еду, оставив в покрытой корзинке только одну лепешку. Бедняга от стыда смешалась и, схвативши скорее прикрытую корзинку, не посмотрев, что в ней, снесла ее мужу.

Открыв корзинку и увидев в ней только одну медовую лепешку, муж обиделся и спросил жену, что это такое. А жена тотчас же придумала, как ей скрыть от мужа свой срам, и сказала ему, что она видела сон, будто бы она ехала на слоне и упала с него, а слон наступил на нее ногами, и что, напуганная этим сном, она пошла к снотолкователю, который предложил ей сделать медовый хлеб в форме слона и дать мужу, чтобы он его съел, и сон пройдет безбедственно. По этой причине, говорила жена, я немедленно сделала этот хлеб и принесла его тебе, ты старательно его съешь, чтобы между мною и тобою не произошло чего-нибудь дурного. Муж тотчас же с благодарностью съел лепешку, а жена таким образом скрыла от мужа свой срам.

Женские лукавства

(Weibertücken)

Рассказ седьмого философа

Один человек дал зарок не жениться до тех пор, пока не посетит многих стран и земель, с тем, чтобы изучить все женские лукавства и хитрости. Во время его странствований с ним встретился какой-то человек и спросил его, куда он отправляется. Он рассказал незнакомцу о своем намерении. Незнакомец же ему сказал, что он напрасно трудится, потому что открыть и изучить все женские лукавства невозможно, и посоветовал ему, чтобы кое-что в этом отношении сделать, уйти в уединенное место, собрать пеплу и пыли, сесть на них и немножко есть и пить. Исследователь женских лукавств так и поступил, просидел сорок дней и ночей и писал женские лукавства при скромной пище и питье. По истечении сорока дней, он, думая, что постиг все женские лукавства и ни одного из них не оставил незаписанным, отправился на родину. По дороге он остановился на ночь, чтобы переночевать, в одном селе, где на следующий день один человек устроил большую трапезу и пригласил на нее все село и странника. За столом, однако, странник не ел. Домохозяин спросил его, откуда он и откуда пришел. Странник ему ответил, что он пришел сюда издалека, обойдя много стран с целью узнать и описать все женские лукавства. Тогда домохозяин отрекомендовал странника своей жене и предложил ей, в виду того, что странник стесняется есть за общим столом, взять его внутрь дома и хорошо угостить его. Так жена и сделала. Во время угощения она спросила его, все ли женские лукавства он записал. Странник дал ей утвердительный ответ, из чего жена поняла, что он не в своем уме и дурак, и предложила ему рассказать один случай, а он — чтобы проверил, записан ли у него этот случай. И она рассказала ему следующее.

Один человек, имевший почтенную и разумную жену, унижал и хулил всех женщин, а жена ему говорила, чтобы он не хулил всех женщин, а только дурных. Муж же настаивал, что он хулит всех женщин, потому что все они дурны. Однажды жена сказала ему: не хули женщин вообще, потому что тебе не пришлось соединиться с какою-либо из дурных женщин. А муж ей ответил, что если бы ему попалась такая, то он потом отрезал бы ей нос и каждый день хулил своих соседок, которые постоянно ругались.

Однажды муж отправился на свою ниву и попросил жену, чтобы она принесла ему туда еду. Муж ушел на ниву, а жена — на рынок, где купила рыб. Приготовила затем для мужа еду, снесла ее на ниву, муж съел эту еду, и жена ушла домой, но по пути тайком от мужа разбросала спрятанные от мужа рыбы по бороздам. Когда муж стал пахать ниву, он нашел на

бороздах рыб и к вечеру веселый вернулся домой и спросил ее, приготовила ли она ему что-нибудь. Жена сказала ему, что ничего не приготовила, потому что ей некогда было пойти на рынок купить чего-нибудь. Так вот, сказал ей муж, я принес тебе рыб, испечи их. Жена спросила его, где он достал эти рыбы. Муж ответил, что нашел их на ниве. Жена взяла рыбы и спрятала их, а мужу подала на еду один только хлеб. Когда же муж спросил, а где рыбы, которые он принес с нивы, жена была изумлена, о каких рыбах он говорит, стала рвать на себе волосы, подняла громкий крик и созвала всех соседей, чтобы они послушали, что говорит муж, и обратили бы внимание на состояние его умственных способностей и на его слова. И она рассказала соседям о происшедшем, а муж сказал, что нашел эти рыбы на ниве, когда пахал, и принес их жене, чтобы она испекла их, а она говорит сейчас, почему я ничего не принес. Тогда жена громко перед всем народом стала кричать, что муж ее имеет в себе беса, и стала просить, чтобы его связали, потому что он убьет ее, несчастную. Мужа заковали по рукам и ногам в железные цепи, и целую ночь бедняга оставался в таком положении, говоря сам с собою, что он действительно нашел рыбы на ниве, дал этой собаке их испечь, а она вон что устроила, его заковали в цепи. Утром жена опять созвала своих соседей: муж сошел с ума. Собрались соседи и стали его расспрашивать, как было дело. Муж снова подтвердил то, что он рассказал вчера, но соседи из его объяснений пришли к заключению, что он действительно сошел с ума, и три дня держали его закованным в цепи и голодным. На третий день жена пришла к голодному мужу и предложила дать ему поесть, а когда муж спросил ее, что она ему даст, жена ответила: испеченные рыбы, на что муж спросил ее: «Те рыбы, которые я нашел на ниве?» Тогда жена стала снова кричать соседям, что бес еще держит ее мужа, а муж стал просить ее, чтобы она замолчала, и сказал ей, что он больше этого не будет говорить. Тогда жена накормила его тою же самою рыбою, а когда он наелся, то стал просить ее, чтобы она развязала его. Жена его спросила, помнит ли он еще о тех рыбах. А муж, бедняга, не смел ни слова сказать о рыбе и ответил жене, что он не понимает, что она говорит, и не знает, какие это рыбы. Тогда жена развязала его и сказала ему, что он не сумасшедший и что все, что он сказал, правда, но так как он хулил всех женщин, а не только дурных и заявлял, что если бы он имел такую лукавую и злую жену, то он ее убил бы или отрезал ей нос. Так вот, сказала ему жена, и я тебе сделала то, что ты видел, и не хвались впредь, что ты победишь женщин.

Выслушав этот рассказ, странник подтвердил, что ни одного подобного случая он не имеет в своих записях, на что женщина ему сказала, что он напрасно трудится, стараясь постичь непостижимое, потому что никто и никогда не может постичь женских лукавств и хитростей. Под влиянием этих слов женщины странник бросил в огонь все свои записи и сжег их и, удивленный, говорил: «Действительно, никто не может постичь женского зла и лукавства».

Отравленные гости

(Die vergifteten Gäste)

Рассказ царского сына

Один человек устроил большую трапезу и пригласил много людей, чтобы угостить их. А так как для приглашенных надо было приготовить молоко для питья, он послал одну женщину на базар. Купив молоко, женщина,

по обыкновению, поставила его на голову и возвращалась домой. Случайно, однако, прямо над молоком пролетел аист, державший в лапах змею, и эта змея, очень сжатая в лапах аиста, выпустила свой яд в молоко, чего женщина не заметила. Гостеприимный хозяин напоил этим молоком всех приглашенных, и они все тотчас же умерли.

Пятилетний мальчик

(Fünfjähriger Knabe)

Второй рассказ царского сына

Трое торговцев-компаньонов отправились в одно место для торговли. По дороге они остановились на ночлег в одном селе у какой-то старушки, а утром решили сходить в баню помыться и, собрав вместе в один пакет все червонцы, какие были у них троих, отдали их на хранение старушке, сказав ей при этом, чтобы она не отдавала денег кому-либо одному из них в отсутствие двух других, и ушли. Пройдя, однако, небольшое расстояние, они вспомнили, что забыли у своей квартирохозяйки гребень, и вернули назад одного из товарищей за гребнем. Товарищ же этот, вернувшись к старушке, попросил у ней не гребень, а деньги, будто бы с тем, чтобы снести их товарищам. Согласно уговору, старушка не давала ему деньги. Тогда этот лукавый торговец, обернувшись к товарищам, стал громко кричать им, что старушка не отдает его. Товарищи подумали, что речь идет о гребне и что старушка гребень именно не отдает посланному товарищу, громко закричали ей, чтобы она отдала его, делая одновременно и соответственные знаки руками. Старушка же решила, что торговцы говорят ей, чтобы она отдала их товарищу деньги, и она их отдала ему, а торговец, получив таким образом все деньги, скрылся с ними. Не дождавшись посланца, торговцы вернулись на квартиру и здесь узнали от старушки, что посланец попросил у нее не гребень, а деньги, и получив по их разрешению деньги, ушел, и она его больше не видела. Оставшиеся без денег торговцы привлекли старушку к суду местного сельского князя (старосты), который, не взирая на показания старушки, с угрозою приказал ей доставить деньги.

Когда в горьких слезах и в отчаянии старушка возвращалась от князя домой, по дороге встретил ее пятилетний ребенок, который стал расспрашивать ее, отчего она так горько и жалобно плачет. Старушка сначала не хотела рассказывать ребенку о происшедшем с нею несчастьи, но когда ребенок стал настаивать на этом, она ему обо всем рассказала. Выслушав рассказ старушки, ребенок научил ее, как нужно ей сделать. Он предложил ей вернуться к князю и сказать ему, что торговцы, отдавая ей деньги, поручили ей не отдавать их, если они не будут все трое вместе, а поэтому она должна просить князя, чтобы он приказал торговцам собраться троим вместе, и тогда она отдаст им деньги. Женщина очень обрадовалась этому совету пятилетнего ребенка и повеселела. Она вернулась к князю и сказала ему все так, как научил ее ребенок. Князь, выслушав ее слова, рассердился на торговцев и выгнал их вон от себя, предложив им разыскать своего товарища, а старуху он спросил, кто научил ее сказать такие прекрасные и чудесные слова, и когда она сказала ему, что этим словам научил ее пятилетний ребенок, судья удивился детскому разуму и остроте его ума.

Трое лукавых

(Die drei Schelme)

Третий рассказ сына

Один купец торговал обыкновенно благовонным деревом.[26] Услышав о некоем городе, что в нем это дерево продается по дорогой цене, и захватив с собою сколько было этого дерева, отправился в названный город. Для того чтобы предварительно разузнать, какие в городе стоят цены на этот товар, торговец остановился за городом. Проходившая мимо служанка какого-то лукавого господина узнала от торговца, с каким товаром он прибыл, и вернувшись в город, рассказала все своему господину, который собрал весь свой запас такого же благовонного дерева и сжег его на огне, отчего весь город наполнился благоуханием, которое дошло и до торговца, но он не знал, откуда идет это благоухание, потому что при его товаре огня не было и он был невредим.

Явившись на следующий день в город, торговец встретил этого самого лукавого человека, который от своей служанки уже знал о его прибытии, и на вопрос его, чем он торгует, купец сказал ему, что он привез в город на продажу благовонное дерево, потому что слышал, что товар этот продается здесь дорого. Тогда лукавый человек заявил торговцу, что этот товар здесь ничего не стоит, что его жгут на огне и что торговца просто обманули. Это расстроило и опечалило торговца, а лукавый, заметив его настроение, посочувствовал ему и предложил торговцу продать весь товар ему за полную тарелку того, что он пожелает. Поразмыслив, что лучше продать свой товар на предлагаемых ему условиях, нежели, не продавши своего товара, нести убытки, торговец согласился, и лукавый человек забрал все его благовонное дерево к себе домой.

После этого бедняга торговец въехал в город и остановился на квартире у одной старухи. От старухи он узнал, что благовонное дерево продается в этом городе на вес золота и что ему надо быть очень осторожным, потому что люди в этом городе все хитры, лукавы и весьма многообразны в своих уловках.

Выйдя после этого на базар, чтобы лично проверить то, что сказала ему старуха о местных людях, торговец встретил на базаре трех человек, которые были заняты каким-то делом, и остановился около них. Один из них предложил торговцу посостязаться с ним в словах на условии, что побежденный должен будет сделать то, что от него потребует победитель. Простоватый торговец согласился, но в результате состязания был побежден и, согласно предложению победителя, должен был выпить все море.

Один из этих трех лукавых, слепой на один глаз, тоже напал на торговца, который был косоглазым, и заявил ему, что он украл у него один глаз, и уже повел было его в суд. Узнавши об этом, старуха, у которой остановился торговец, побежала ему навстречу и упросила слепого лукавого, взявши торговца на поруки, отложить дело на завтра. А дома она отчитала хорошенько своего постояльца за то, что он не слушается ее наставлений, и сказала ему, что он избавится от беды только в том случае, если исполнит следующий ее совет.

Старуха рассказала торговцу, что эти лукавые плуты имеют своего учителя, превосходящего их всех в лукавстве, и что каждый вечер они собираются у него и отчитываются перед ним в том, что успели сделать за день, и предложила торговцу переодеться и, приняв такой же вид, какой имеют и эти лукавые, тайком вместе с ними проникнуть на совещание к их учи-

телю и внимательно прислушаться к тому, что будут говорить лукавые и их учитель, и ты узнаешь, сказала старуха, как победить своих неприятелей.

Торговец так и сделал. В ответ на доклад первого плута учитель заметил ему, что он ошибся, не установив точно с торговцем благовонным деревом, чем должна быть наполнена тарелка, потому что торговец может потребовать от него, чтобы тарелка была наполнена блохами, из которых половина должна быть самцами, а половина самками, причем все они должны быть разнопестрого цвета, т. е. не русыми и не черными, а русобелочернокрасноцветными. Если торговец этого потребует, то этого требования исполнить нельзя будет. Лукавый на это ответил учителю, что торговец не настолько ловок да и ума у него на это не хватит, чтобы предъявить такое требование, а потребует, наверное, или червонцев, или серебра, или жемчуга, а не чего-либо другого.

На доклад второго плута учитель сказал, что и он ошибся, потому что торговец может потребовать от него, чтобы он предварительно остановил реки и источники, чтобы они не текли в море, а тогда он его выпьет, потому что уговор был о том, что он выпьет только море, а не также и реки и источники. В ответ на эти слова учителя второй лукавый ответил ему то же, что и первый, что у торговца не хватит ума дать такой ответ.

Третьему лукавому учитель тоже сказал, что он ничего не сделал и очень ошибся, потому что торговец может потребовать, чтобы он, слепой на один глаз, извлек свой глаз, а торговец свой, тот, который слепой считает своим, чтобы взвесить их на весах, с условием, что если оба глаза окажутся одинакового веса, то торговец безоговорочно уступит лукавому свой глаз; если же глаза окажутся не одинакового веса, то лукавый тем самым понесет должное наказание и за глаз торговца и за свою ложь, в результате же слепой на один глаз потеряет и последний свой глаз, а торговец выиграет, потому что останется хотя бы и при одном глазе. На это лукавый сказал своему учителю, что торговец не такой плут, да и не догадается предложить такой вещи.

После этого плуты разошлись от учителя, а торговец радостный вернулся на квартиру, а на следующий день он каждому из лукавых сделал свои контрпредложения, повторив то, что накануне услышал на совещании от учителя лукавых. Таким образом от плута, купившего у него благовонное дерево, он получил вдвойне и втройне сравнительно с тем, что стоило его дерево, потому что лукавый готов был на все, чтобы только избавиться от торговца. Таким же способом и от двух других плутов торговец получил то, что он от них потребовал. И так торговец вернулся на родину с большим состоянием.

Лисица

(Fuchs)

Басня жены царя

Однажды лисица повадилась, проникая ночью через окно дома кожевника в крепость, есть кожи и делала это до тех пор, пока скорняк не узнал этого и, поставивши капкан, не поймал ее. Будучи, однако, необычайно хитрою, лиса убежала из капкана и целую ночь бродила по крепости, чтобы найти какую-нибудь дыру и уйти, но так и не смогла найти дыры. Когда же стало рассветать и она увидела, что ее поймают, она пустилась на такую хитрость: пошла к воротам крепости и легла, притворившись мертвою, с тем,

чтобы, как только откроют крепостные ворота, вскочить и убежать. Когда рассвело, к воротам пришли привратник и другие люди и увидели у ворот мертвую лисицу. Один из них сказал: лисий хвост хорош для подметания мельницы, и отрезал ей хвост. И лисица перенесла эту боль. Другой сказал, что он слышал, что когда маленький ребенок очень плачет, если ему под голову положить лисьи уши, он умолкнет, и не долго думая, отрезал ей уши. Лисица перенесла и эту боль. Третий же сказал, что если у кого болят зубы и натереть их лисьими зубами, тотчас же боль прекращается, и взявши камень, выбил у лисицы все зубы. Бедная лисица перенесла и это. Наконец, четвертый сказал, что он слышал, что лисье сердце пользительно при всякой болезни, и взял немедля нож, чтобы распороть лисицу и вынуть ее сердце. Увидевши это, лисица сразу же вскочила и, убежав, скрылась.

Врожденный вор

(Der geborene Dieb)

Рассказ Синтипы

Жил один царь, у которого были знаменитый философ и звездочет. У философа родился сын. Царь велел своему звездочету определить судьбу новорожденного. Звездочет нашел, что ребенок будет жить много лет и на тринадцатом году совершит большое зло и большую кражу и будет одним из самых дурных людей и самых знаменитых философов. Когда звездочет сказал это, философ ответил царю, что он приложит свои усилия к тому, чтобы воспитать сына так, чтобы он не только никогда не позволил себе такого бесчинства, но и питал отвращение к подобным делам. На восьмом месяце философ отнял ребенка от матери, а затем поместил его в уединенный дом, куда никто не имел права входить, равно и ребенка не выводил никуда из дому, но только сам входил к нему и уходил от него и учил его добронравию и мудрости. Когда сыну исполнилось пятнадцать лет, философ объявил ему, что завтра он пойдет к царю и возьмет вместе с собою и его, чтобы царь увидал его, а ты, сказал философ сыну, по обычаю поклонишься царю и будешь его приветствовать.

Услышав это от своего отца, сын философа стал думать сам про себя так: завтра мы пойдем к царю на поклон, однако ему надо понести и какие-либо благовонные вещи, попросить которые у отца мне стыдно. Поразмысливши в этом направлении, сын поступил так: в ту же ночь тайком, незамеченный отцом, он вышел из дому и отправился во дворец, не зная, чей это дом; взломал стену и проник в царскую спальню. Царь, не спавший еще, увидал его и очень испугался, но ничего не сказал, даже не поднялся со своего места, подумавши так: если бы этот разбойник не был силен, он не дерзнул бы в это время проникнуть в мою спальню, поэтому не стоит ему возражать, чтобы он не убил меня. Сын же философа взял одно из дорогих платьев царя и, выйдя из дворца, продал его и на вырученные деньги купил благовонных вещей и тайком вернулся домой на свое место.

Утром отец взял сына и отвел его к царю. Поклонившись царю, сын философа поднес ему благовонные вещи, а отец сказал царю, пожелав ему многолетия, что он привел к нему своего сына, о котором знаменитый царский звездочет сказал, что с тринадцатилетнего возраста он начнет быть вором и разбойником, а сын, между тем, достиг пятнадцатилетнего возраста и не совершил ни одной кражи, в виду чего царский звездочет есть лжец и все его предсказания — заблуждения. Когда философ с гордостью говорил это, царь пристально взглянул на его сына и узнал его, потому

что он был тем, кто прошлою ночью проник в его спальню и украл платье, и сказал философу, что сын его действительно разбойник, потому что прошлою ночью, разбивши (стену), он проник в спальню царя и украл его платье. Расследование подтвердило истину. И так философ осрамился, а звездочет прославился.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из рассматриваемого содержания «Повести о семи мудрецах», известной в болгарской версии в переводе Софрония Врачанского под заглавием «Мифология Синтипы философа», мы видим, что произведение это, в целом, имеет дидактический, т. е. поучительный и нравоучительный характер. Переводя эту повесть на болгарский язык, Софроний, несомненно, преследовал те же просветительные цели, которые и, вообще, составляли основное содержание его идеологической агитации и которым была посвящена вся его неутомимая и плодотворная литературно-общественная работа.

В целом ряде живых и разнообразных по содержанию назидательных рассказов повесть давала читателю наглядные примеры торжества добродетели, справедливости и просвещенного разума над бесчестностью, лукавством и преступной коварностью людей, руководствующихся в своей жизни и поведении низменными страстями и побуждениями. Объединенные единством основного замысла — вскрыть лукавую изворотливость царской жены и тем самым спасти оклеветанного ею царевича от угрожавшей ему смерти, рассказы эти выходят, однако, далеко за его пределы и затрагивают множество отрицательных бытовых сторон жизни массовой малокультурной и непросвещенной среды, лишенной элементарного чувства социальной ответственности и морали. И хотя повесть, рассказывавшая болгарскому читателю о некоем персидском царе Кире и его бытовом окружении, переносила его своим материальным содержанием в какие-то отдаленные и неведомые ему времена и страны, тем не менее это материальное содержание в действительности было настолько близко и знакомо читателю, настолько осязательно для него, что в его сознании сглаживались и терялись географические и хронологические грани, отделявшие его от далекой Персии и времен царя Кира, и он воспринимал содержание повести как свою родную, окружавшую его действительность, а вытекавшие из него наглядные уроки торжества правды, разума и просвещения и наказания порочной преступности, коварства и лжи как относящиеся к его собственной жизни и поведению. Таким образом национально-просветительная проблема разрешилась данною повестью на материале широкого международного характера. Вместе с повестью Софрония в строительство болгарской национальной культуры включался, таким образом, интернациональный элемент, чуждый какой бы то ни было национальной исключительности.

Конечно, не следует переоценивать социальной действенности литературного труда Софрония, учитывая тогдашнюю технику литературного производства и общие условия распространения рукописной книги, весьма ограничивавшие рамки ее социальной полезности. Тем не менее, все же, и рукопись имела свое распространение и свой круг читателей, в который надо всегда включать также и гораздо более широкий круг слушателей, мужчин и женщин, школьников и взрослых. В эпоху рукописной книги массовый слушатель был тем основным каналом, через который литература шла в народ и, отлагаясь в народном сознании, перерабатываясь в народном творчестве, продолжала здесь жить и действовать так же точно, как живет и действует в грамотной среде печатная книга. И не случайность тот

факт, что спустя 42 года после того, как Софроний Врачанский впервые перевел на болгарский язык с греческого «Синтипу», в 1844 г. выходит популярное печатное издание той же повести в обработке Христаки Павловича, имевшего под рукою, несомненно, также и текст повести в переводе Софрония. Запоздавшая для болгарского автора возможность печатания своих трудов на родном языке и появление в народном обиходе самой печатной книги создавали и у болгар, наконец, новые, гораздо более благоприятные технические условия для ее распространения и тем самым сокращали рукописное книгопроизводство, чем, в частности, надо полагать, и объясняется тот факт, что сейчас мы имеем в наличности всего только два рукописных экземпляра интересующей нас повести в болгарской версии. И тем не менее, еще в 1850 г. в глухом провинциальном городишке Разграде, уже после появления печатного издания повести, поп Кръстйо делает полный список с капитального сборника Софрония, куда входит и знаменитая «Мифология Синтипы философа». А это свидетельствует о том, что рукописный труд Софрония вплоть до середины XIX в. все еще пользовался в Болгарии известной популярностью, имел свой круг читателей и продолжал, стало быть, и свою социальную действенность.

Но самое важное, чем этот труд характерен для его автора, «просвещенца» Софрония, это — апология н а у к и и п р о с в е щ е н и я, «любомудрия и разума», которая составляет центральную идеологическую сущность всей повести в обработке Софрония, типичного, в этом смысле, представителя в болгарской литературе эпохи возрождения, типичного выразителя идеологии наиболее передовых элементов поднимавшейся тогда национальной буржуазии.

«Затем [царь] сказал Синтипе: „Проси у меня, чего ты желаешь от меня, чтобы я дал тебе, и е с л и и м е е т с я и е щ е н а у к а, н а у ч и е г о“. Синтипа же ему ответил: „Знай, царь, что, как недавно я тебе заявил, я не забыл ничего из софистического и волшебного знания (художество), чего бы я не показал твоему сыну, что, надеюсь, подтвердят и все философы, сколько их ни есть в твоем царстве“. И царь сказал своему сыну: „Правду ли говорит твой учитель?“ И тотчас философы ответили, вместо сына, и сказали: „Знай, о царь, что не может найтись человека, который превосходил бы твоего сына в н а у к е“. Тогда царский сын сказал своему отцу: „Владыка, царь! так как Синтипа с большим тщанием и прилежанием, при божием спомоществовании, с д е л а л м е н я и с к у с н е й ш и м ч е л о в е к о м в л ю б о м у д р и и и р а з у м е, о н з а с л у ж и в а е т б о л ь ш о й п о ч е с т и и н а г р а д ы о т т е б я“».[27]

В лице философа Синтипы и его ученика, царского сына, в повести Софрония выступает в роли главного действующего лица наука и просвещение разума. Они торжествуют победу над злобой и коварством, они помогают разрешать труднейшие проблемы практической морали и поведения, они же диктуют и широкую гуманность в личных взаимоотношениях и, в частности, в отношении к женщине. «Не приличествует мудрым и разумным, — говорит царский сын, возражая советникам царя, — считать женские прегрешения заслуживающими серьезного наказания», и этим спасает лукавую женщину от угрожавшей ей смерти.

Тем не менее, как человек своего времени, Софроний стоит на точке зрения, что верховным источником просвещения разума и мудрости является бог: «искусное наставление Синтипы с божиею именно помощью помогло царскому сыну, по его словам, постичь и уразуметь всю премудрость». «И разум и всю мудрость, о владыка, — говорит то же Синтипа, — твой сын принял от бога, через мое, однако, прилежное наставление».

Теософический элемент в повести сказался также и в ее представлении о роли божественного промысла в жизни и судьбах человека. На вопрос о том, кто виновен в том, что гости, напившись молока, в которое совершенно случайно попал змеиный яд, умерли: человек ли, пригласивший к себе на обед гостей и напоивший их молоком, змея ли, невольно отравившая молоко, аист ли, который пролетал над женщиной со змеею в лапах, когда она несла на голове молоко, или кто-либо другой, как думали царские советники, — царевич ответил: «никто не виновен, потому что так было определено их „счастьем“ — пострадать и умереть». Ту же мысль еще более уточняет философ Синтипа, когда, рассказав царю эпизод о врожденном воре и делая из него вывод, говорит: «Из этого рассказа пойми, державнейший царь, что в рождении каждого богом определяется совершенство благополучия и злополучия, которое не тотчас приходит, но вместе с преуспевающим возрастом, как и к твоему сыну совершенство благополучия пришло вместе с преуспевающим возрастом через его добрые и похвальные дела; так же точно и к сыну философа [оказавшемуся в рассказе врожденным вором] совершенство злополучия пришло через его злые и хульные дела» (стр. 72).

От предопределения врожденного «счастья», как выражается повесть, человека не спасает даже воспитание, основанное на полной изоляции ребенка от окружающей его жизни, как не спасло такое воспитание сына философа, которому при рождении было предсказано астрологом, что на тринадцатом году своей жизни он натворит больших бед и совершит большую кражу, что и произошло в действительности и о чем рассказал в своем «повествовании» Синтипа (стр. 70—72).

В связи с этим отметим также, что повесть в своем содержании затрагивает также и проблему воспитания. На вопрос царя, каким образом его сын в шестимесячный срок постиг под руководством Синтипы всю мудрость, тогда как до этого в течение трех лет ничему не мог научиться от своих учителей, сын дает царю такой ответ: «О, царь отец! знай, потому что тогда я был младенцем, в детском сознании, и мои душевные и телесные чувства мне не помогали, так как ни один подлинно малый ребенок не способен к восприятию науки, ибо ум ребенка в играх, а не в науке; когда же я пошел к Синтипе, я уже был не детского ума, но более совершенным» (стр. 65 и сл.).

Заключительные тезисы, в которых царский сын формулирует основы знания, полученного им от философа Синтипы, интересны, независимо от своего литературного источника, в том отношении, что автор дает в них формулировку своих воззрений на основную сущность и содержание просвещения. Судя по этим тезисам, сущность просвещения, по воззрениям Софрония, заключается в образовании, делающем человека социально полезным (пп. 1—2), в развитии социального сознания и чувства социальной ответственности (пп. 3—5 и 7—9), в развитии личного самосознания и уверенности в свои собственные силы (п. 6).

Так идеология эпохи национального возрождения у болгар нашла свое выражение в рассмотренном труде Софрония.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Comparetti. Ricerche intorno al libro di Sindibâd. Milano, 1869. Более подробные библиографические указания см.: А. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе. СПб., 1872, стр. 327 и сл.; Ф. Булгаков. Вводная статья к русской версии повести «История семи мудрецов». Изд. Общ. любит. др. письм., 1878 (№ XXIX); M. Murko. Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven. S.-B. d. Wien. Akad. d. Wiss., Bd. CXXII, 1880. Из более новых трудов обширную библиографию дает P. Cassel в своем исследовании «Mischle-Sindbad. . .» (Berlin, 1888).

[2] Персидская версия повести «Sindbâd Nâmah» была открыта в Британском музее Forbes Falconer'ом (Asiat. Journ., vol. 35, 1841, p. 169 sqq.; vol. 36, p. 99 sqq.)

[3] См.: Jonathan Scott. Tales. Anecdotes and lettres. Grewsbury, 1801, p. 38; а также см.: Habicht [XV, Breslau, p. 147 (1001 ночь)].

[4] См.: Jo. Fr. Boissonade. Συντιπας. De Syntipa et Cyri filio Andreopuli narratio. Parisiis, MDCCCXXVIII; сирийский текст повести был издан Th. Nöldeke в «Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft» (33, p. 519).

[5] Еврейская версия повести в последнее время была издана в 1888 г. в Берлине P. Cassel'ем: «Mischle-Sindbad, Secundus Syntipas. Einleitung und Deutung des Buches der Sieben weisen Meister». В 1842 г. в Halle Heinrich Sengelmann напечатал немецкий перевод, сделанный им с рукописи «Mischle-Sindbad».

[6] См.: Johannis de Alta Silva. Dolopathos. Hrsg. von Oesterley, 1873.

[7] Les romans de Dolopathos, publiés par Ch. Brunet et A. de Montaiglon. Paris, Jannet, 1856.

[8] См.: Deux rédactions du roman des Sept sages de Rome, publiées par G. Paris, 1876. Самое раннее издание «Historia» относится к 1472 г.

[9] Все восточные и западноевропейские версии повести, известные тогда в литературе, подробно рассмотрены в обширном «Einleitung» у H. Keller'a в его «Li romans des Sept Sages» (Tübingen, 1836); здесь же напечатана и старая французская поэма в стихах (pp. 1—197); капитальное исследование французской версии повести принадлежит Gaston'у Paris'у (см. выше). — В Испании эта повесть известна в переделке Рафаэля Фигеро начала XVIII в. под заглавием — Historia de los siete sabios de Roma. Madrid (s. a.).

[10] См.: А. Н. Пыпин. История русской литературы, II, 1898, стр. 529.

[11] В настоящее время этот список попа Кръстйо хранится в рукописном отделе Народной библиотеки в г. Софии под № 363 (211).

[12] См.: Б. Пенев. Доситей Обрадович у нас. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. III, 1912, стр. 90, примеч. 2.

[13] См.: Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven. S.-B. d. Wien. Akad. d. Wiss., 1890, p. 6.

[14] См.: Б. Пенев, История на новата българската литература, т. III, 1933, стр. 286.

[15] См.: Συντιπας. De Syntipa et Cyri filio Andreopuli narratio e codicibus Parisibus edita a Jo. Fr. Boissonade. Parisiis, 1828, pp. VII, VIII; A. von Keller. Li romans des sept sages. Tübingen, 1836, p. XXIX.

[16] См.: J. de Kigalla. Σχεδιασμα κατόπτρου τῆς νεοελληνικῆς φιλολογιάς. Hermupolis, 1846; Katalog des Lampros. Athen, 1863; Nikolai. Geschichte der neugriechischen Literatur, 1876. — Греческое издание текста «Синтипы» 1805 г. называет Boissonade в «Praeloquium» к своему изданию текста той же повести 1828 г. (см. стр. VIII).

[17] См.: H. A. Keller. Li romans des sept sages. Tübingen, 1836, Einleitung, p. XXIX.

[18] См.: M. Murko. Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven. S.-B. d. Wien. Akad. d. Wiss., Bd. CXXII, 1890, p. 7 ff. — Для сравнительного изучения текста болгарской версии повести, кроме названного выше издания Boissonade'a, см.: Heinrich Sengelmann. Das Buch von sieben weisen Meistern aus dem Hebräischen und Griechischen zum ersten Mal übersetzt und mit literarhistorischen Anmerkungen versehen von. . . Halle, 1847; Dr. Paul Cassel. Mischle-Sindbad, Secundus-

Syntipas. Einleitung und Deutung des Buches der weisen Meister. Berlin, 1888; Victor Jernstedt (edidit). Mich. Andreopuli liber Syntipae. Зап. Имп. Акад. Наук, т. XI, СПб., 1912, № 1.

[19] Муса аль-Кисрави, XI в.; см.: В. Р. Розен. К вопросу об арабских переводах Худай-наме. Сб. «Восточные записки», СПб., 1895.

[20] Ив. Моллов. Новонамерен ръкописен сборник на Софрония Врачански от 1802 година. Спис. на Бълг. Акад. на Науките, кн. I, 1911, стр. 144.

[21] См.: Συντιπας. De Syntipa et Cyri filio Andreopuli narratio. . ., edita a Jo. Fr. Boissonade. Parisiis, 1828.

[22] См.: Paulus Cassel. Mischle-Sindbad. . . Berlin, 1888, p. 363.

[23] См.: Paulus Cassel. Mischle-Sindbad. . . Berlin, 1888, p. 363.

[24] Заглавия рассказов сформулированы по общепринятой для «Повести» международной стандартной формулировке ее тематики по Cassel'ю (см.: D. Paulus Cassel. Mischle-Sindbad, Secundus Syntipas. . . Berlin, 1888); в нескольких случаях допущено отступление в связи со спецификой болгарской версии рассказа.

[25] Ламя или ламия — наименование нимф воды в болгарском фольклоре. Это — враждебное людям четвероногое животное с собачьей головой, иногда с тремя головами и змеиным хвостом, покрытое чешуей. По старым народным верованиям, каждое озеро и большой источник находятся во владении какой-нибудь ламии. Ламии же стерегут и клады, зарытые в земле. См.: Н. Геров. Речник, ч. III. Пловдив, 1899, стр. 4.

[26] В еврейской версии повести «Mischle-Sindbad» названо сандаловое дерево. См.: D. Paulus Cassel. Mischle-Sindbad. . . Berlin, 1888, p. 159 ff.

[27] См.: Х. П. Баснословие Синтипы, стр. 54 и сл.

III

EUCHOLOGIUM SINAITICUM

(К вопросу о времени происхождения памятника)

I

Ни один из дошедших до нас глаголических памятников древнеславянского языка, как известно, не датирован. По данным палеографии и языка их относят обычно к X—XI вв., причем «Синайский эвхологий», по тем же данным, приурочивается условно к более позднему времени сравнительно не только с древнейшими «Киевским миссалом» и «Зографским евангелием», но даже с «Мариинским евангелием», «Ассеманиевым евангелием» и «Glagolita Clozianus», но, во всяком случае, не позднее XI в.* Не вдаваясь в подробности, напомним, что первый издатель этого памятника Л. Гейтлер в 1882 г. включил его, по данным палеографии и языка, в число древнейших глаголических памятников, а по времени происхождения определил его как памятник X в.** В. Ягич в 1884 г. характеризовал «Синайский эвхологий» как памятник глаголического письма, который по палеографическим особенностям и по характеру языка в существенном совпадает с древнейшими глаголическими текстами (кодексы Зографский и Мариинский, «Ассеманиево евангелие», «Клоцов сборник»), т. е. представляет собою очень древний памятник, во всяком случае значительно более древний, чем даже древнейшие известные до сих пор литургические тексты кирилловского письма. Ягич называет этот памятник уникальным в своем роде, потому что, в смысле своего содержания, он на целые столетия превосходит все, что в этом отношении могло бы быть поставлено на ряду с ним из остальной литературы: он совершенно не имеет себе параллелей. По Ягичу, это — до сих пор первый и единственный памятник, который дает представление о составе древнейших литургических книг. Отдельные тексты, соответствующие «Синайскому эвхологию», могут быть найдены в кирилловских рукописях XIII, XIV и XV вв.; данный же памятник говорит об XI в. Однако в языке памятника Ягич отмечает отдельные явления, которые характеризуют уже переходный период и напоминают собою скорее кирилловские, чем подлинно глаголические тексты, в чем исследователь видит доказательство того, что данный текст всегда относят к более поздним произведениям древнейшего периода.

По Ягичу, «Синайский эвхологий» — исключительно богатый по содержанию литургический памятник первых веков церковнославянской литературы, возникший впервые, по его мнению, вероятно, в Болгарии (Македония) в этой полноте на основе греческих оригиналов. Ягич не считает, чтобы такая подробная, содержащая в себе много лишнего или ненужного книга мыслима была для первого паннонского периода литературной работы

---

* И. В. Ягич. Глаголическое письмо. Энцикл. слав. филол., вып. 3, СПб., 1911, стр. 131 и сл.

** Dr. Lavoslav Geitler. Euchologium. Glagolski Spomenik manastira Sinai brda. Djela jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, knjiga II, u Zagrebu, 1882, предисловие, стр. IX.

внутри славянской церкви, и относит ее возникновение к последующему, болгарско-македонскому периоду. Наконец, многие ошибки письма этого памятника говорят, по Ягичу, о том, что он представляет собою только более поздний список, сделанный приблизительно около конца XI в.*

Акад. А. И. Соболевский, наблюдая общность словарного материала «Бесед папы Григория Великого», «Легенды о св. Вячеславе Чешском» и «Киевских отрывков» с врачевальными молитвами в «Синайском эвхологии», пришел в 1910 г. к заключению, что вся названная группа произведений принадлежит, повидимому, одному переводчику, что дало ему основание относить интересующий нас памятник к концу X или началу XI в.** Кроме того, можно было бы отметить и некоторые высказывания, склонные относить данный памятник чуть ли не к концу XII в., и т. д.

Автор последнего корректурного издания «Синайского эвхология» 1933 г. проф. Ив. Фрчек высказал предположение, с его точки зрения весьма вероятное, что древнеславянский «Синайский эвхологий» представляет собою не точную копию с какой-либо одной, предыдущей, рукописи, но оригинальную компиляцию нескольких копий, причем копии эти были не только различного происхождения и возраста, но и различными по состоянию своей искаженности (?), что, по автору, может объяснить и детали языка, характеризующие различные части текста.***

Акад. Бычков был совершенно прав поэтому, когда в 1879 г. в одном из заседаний Отделения русского языка и словесности Академии Наук (январь—апрель), докладывая отделению о выходе в свет глаголического «Зографского евангелия», изданного в Берлине проф. Ягичем, заметил: «Г. Ягич относит „Зографское евангелие“ к концу X или к началу XI в. и ни в каком случае не позже первой половины XI в., а листы, написанные для замещения утраченных листов подлинника, — к концу XI или началу XII в. Но при этом нельзя не заметить, что до тех пор определение времени написания глаголических рукописей будет более или менее гадательно, пока не найдутся рукописи с годами, которые дадут твердое основание для глаголической палеографии».****

Мы не будем входить сейчас также и во все подробности, связанные с изучением этого замечательного во многих отношениях памятника. Мы остановимся только на одном вопросе, на вопросе о времени происхождения «Синайского эвхология», пользуясь тем небольшим, но весьма показательным историческим материалом, который содержится в самом памятнике, но который до сих пор не останавливал на себе внимания исследователей.

Нет надобности говорить при этом, конечно, о сложности проблемы: она очевидна сама собою хотя бы уже из того, что данный памятник складывался постепенно из отдельных частей и при том из частей разновременного происхождения, начиная с кирилло-мефодиевской эпохи и моравско-паннонской редакции отдельных его текстов,*****и, тем не менее, обращение к исто-

---

* V. Jagić, Arch. f. slav. Philol., Bd. VII, Berlin, 1884, Anzeigen 3, pp. 126—133. (Рецензия на издание Гейтлера.) Idem. Entstehungsgeschichte, pp. 251—255.

** А. И. Соболевский. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Синайский требник. Сб. ОРЯС Акад. Наук, т. LXXXVIII, СПб., 1910, № 3, стр. 100—106.

*** Jean Frček. Euchologium sinaiticum. Patrologia orientalis, t. XXIV, fasc. 5, edit. R. Graffin, Paris, 1933, pp. 625 sqq.

**** См.: Извлечения из протоколов Отделения русского языка и словесности. Сб. ОРЯС, т. XX, СПб., 1880, стр. VII.

***** V. Jagić. Entstehungsgeschichte, p. 255 ff. — Vondrak. Studie z oboru cirkevněslovanskeho pisemnictvi. Rospr. Ceske Akád., tr. III, č 20. — Weingart. Bul-

рии, т. е. к той исторической обстановке, в которой окончательно мог сложиться и вырос интересующий нас памятник в ту обширную компиляцию, которую он представляет собою в оформлении «Синайской рукописи», поможет нам не только предположительно говорить о том, что данный памятник восходит к X в., но и утверждать это с известной определенностью и при том утверждать, что он восходит не только к X в. вообще, но к определенному отрезку времени этого века, именно — к 80-м его годам.

В связи с разрешением вопроса о времени происхождения данной редакции памятника, естественно должен встать и вопрос о времени происхождения самой рукописи. Учитывая все высказывания по этому вопросу, опирающиеся, главным образом, на палеографические наблюдения, надежность которых не всегда бывает положительной, особенно в тех случаях, когда они дают основания разным исследователям относить данный памятник то к концу X в., то к концу XII, как это имеет место по отношению именно к интересующему нас памятнику, — мы предполагаем все же более правильным и более надежным и в данном случае палеографические наблюдения корректировать данными истории. Если мы обратимся к истории, то легко убедимся в том, что самая возможность появления где-либо в Болгарии в XI (после 1018 г.) или в XII в. подобного классического по литературному составу и общей идеологической направленности памятника если не совершенно исключается, то весьма мало вероятна; что эта обширная компиляция могла возникнуть только в западной, македонской Болгарии и только в Самуилово время, т. е. в конце X в. Заниматься подобными капитальными трудами глаголического письма позже X в. вплоть до конца XII в., когда болгарский народ, утратив с 1018 г. свою политическую независимость, находился под византийским политическим угнетением, было бы для Болгарии довольно мудрено. Вот почему, между прочим, палеография, вообще и всегда обязанная итти рука об руку с историей и политикой, в данном случае должна предоставить им первое слово.

II

В интересующем нас памятнике имеется небольшой отрывок, правильная расшифровка которого могла бы помочь установлению более точной датировки памятника. Этот отрывок читается на лл. 5ᵇ—6а рукописи: і сп҃и гн҃ рабы своѩ. вѣръныѩ цр҃ѧ и хо҃любивааго отъ ба҃ цр҃а нашего. і съхрани и подъ кровомь твоимь миромь. покори є҆моу всѧ врагы. и сѫпостаты. дажди ємоу вс҃ѣ прошениѣ, ѣже на сп҃ниє. і животъ вѣчьны.*

Отрывок этот представляет собою исключительную ценность с интересующей нас точки зрения в том отношении, что он, во-первых, отмечает совершенно определенный политический момент в исторической жизни болгарского народа, когда во главе его стояло, повидимому, несколько царей (и съпаси, господи, рабы своѩ вѣръныѩ цѣсарѧ) при наличии в то же время верховной главы государства, как «христолюбивааго отъ бога цѣсара нашего»; во-вторых, содержит в себе формулу официального царского титула, византийского или болгарского (пока оставляем этот последний вопрос открытым), «отъ бога цѣсара нашего».

---

gari a Cařihrad před tisiciletim, 1915. — N. van Wijek. Zur Vorgeschichte zweier altkirchen-slavischen Sprachdenkmäler. Arch. f. slav. Philol., Bd. II, Euchologium sinaiticum, pp. 271—278 ff.

* L. Geitler. Euchologium, p. 10. — J. Frček. Euchologium sinaiticum, p. 646.

Остановимся, прежде всего, на втором показании нашего источника и постараемся выяснить, что за ним скрывается и какой оно представляет исторический интерес вообще и в частности — интерес для датировки нашего памятника.

В известном «Именнике болгарских князей древнейшего времени», как назвал список болгарских владетелей, открытый А. Н. Поповым,* хорватский ученый Фр. Рачкий, они носят только один титул — кънѧзь. Этим титулом именуются в списке: Безмер, Исперих (Есперих) и Кормисош.

Безмѣръ. г҃ лѣт. а родъ ємоу дуло. а лѣт ємоу шєгоръ вѣчємь. сии є҃ кънѧзь дрьжашє кнѧжєниє ѡбону страноу доунаꙗ...

Исперих кнѕь тождє и доселѣ.

Кормисошь... сии жє кнѕь измѣни род доуловъ рєкшє вихтунь.

Византийские историки именовали болгарских владетелей дохристианской эпохи обыкновенно титулом κύριος, ῥήξ или ἄρχων. Последним титулом, на ряду с κύριος, именуются у них почти все первые болгарские владетели, начиная от Аспаруха (VII в.) и кончая Симеоном (IX—X вв.). Кроме того, Крум у Феофана назван титулом ἀρχιγὸς 'предводитель, воевода'.**

В известной Чаталарской надписи, открытой у станции Крумово, неподалеку от г. Преслава, и опубликованной в 1905 г. в альбоме-приложении к тому X «Известий Русского археологического института в Константинополе», древнеболгарский князь Омортаг (818—831) назван двумя титулами — κανας υβιγι, представляющим собою, повидимому, титул на официальном придворном языке болгарских государей и переводимым обыкновенно как «великий кан», причем в этом «кан» усматривают стяженную форму популярного на востоке титула владетелей — каган или хакан:

κανας υβιγι
ομουρταγ ις τιν
γιν οπου εγενιτιν
εκ θεου αρχον εστιν...

или в восстанавливаемом виде:

Κάνας ὑβιγὶ
'Ομουρτάγ εἰς τὴν
γῆν ὅπου ἐγεννήθην
ἐκ θεοῦ ἄρχων ἐστὶν...

т. е.: «Великий кан Омуртаг в стране (земле), где родился, есть от бога князь».

Второй титул Омортага, читаемый в этой надписи, ἐκ θεοῦ ἄρχων представляет собою, очевидно, официальный титул, санкционированный за князем Омортагом международной, т. е. византийской дипломатической практикой.***

---

* А. Н. Попов. Обзор хронографов русской редакции, I. М., 1866, стр. 25.

** Г. Баласчев. Титлите на старо-българските господари. Минало, год. I, кн. 1. София, 1909, стр. 81.

*** Полный текст надписи см.: Изв. Русск. археол. инст. в Константинополе, т. X, альбом-приложение, табл. CXVIII, а также статью Ф. Ив. Успенского и К. В. Шкорпила, посвященную исследованию надписи (там же, т. X, гл. XXI, стр. 544—554); Г. Д. Баласчев. Старо-българските каменни надписи от времето на великия кан Омъртаг. Минало, год. I, кн. 4, стр. 330—340; С. С. Бобчев. История на старо-българското право. София, 1910, стр. 318—321.

В записи, принадлежащей «Т у д о р у, черноризцу Доксову», в книге «Слова св. Афанасия Александрийского против ариан», переведенной на болгарский язык, по поручению Симеона, епископом К о н с т а н т и н о м в 907 г., Симеон и его отец Борис-Михаил называются просто титулом к н я з ь: повелѣнїем кнѧза нашего болгарска. и҆менем' сїмеона преложи и҆х е҆пископ константин; в словенскъ ꙗзык' ѿ гречьска..; в' се ꙋбо лѣто (6415) ꙋспе рабъ б҃жїи сего кнѧзѧ ѡ҆ц҃ь... великїи и҆ чт҃ны и҆ бл҃говѣрны господ нашъ кнѧз Болгарскъ. именем' Борисъ...*

Однако известно, что болгарские владетели еще до принятия ими христианства именовались официально византийцами титулом не просто «князь», а «от бога князь» (ἐκ θεοῦ ἄρχων), как, между прочим, титулуется и Омортаг на Чаталарской надписи.** Этот же титул в отношениях византийских императоров к болгарским государям, до признания за ними царского достоинства со стороны Византии, фигурирует как официальная формула и в сочинении Константина Порфирородного (905—959) — «Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως», известном чаще под заглавием «De ceremoniis», где рекомендуется по отношению к болгарскому государю — εἰς τὸν ἐκ θεοῦ ἄρχοντα Βουλγαρίας — писать следующим образом: «ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν. Κωνσταντῖνος καὶ Ῥωμανός, πιστοὶ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ βασιλεῖς Ῥωμαίων πρὸς τὸν πεποθημένον καὶ πνευματικὸν ἡμῶν τέκνον καὶ ἐκ θεοῦ ἄρχοντα τοῦ χριστιανικωτάτου ἔθνους τῶν Βουλγάρων...», т. е.: «во имя отца и сына и святого духа, единого и нераздельного, истинного бога нашего. Константин и Роман, верные в самого бога цари ромеев к возлюбленному и духовному чаду нашему и о т б о г а к н я з ю христианнейшего болгарского народа».***

Этим, именно, титулом «от бога князь» назван, между прочим, болгарский князь Борис в древнейшем среднеболгарском проложном сказании о Мефодие 1340 г. Белградской народной библиотеки, относимом акад. А. Н. Соболевским к концу X или к началу XI в. Говоря о времени деятельности Мефодия в Моравии, автор сказания пишет: «при свѧтопльца кнѧзы, цѣсарь бѣше грьчьскы Василиѥ, а бльгаромь оть бога кнѧзь Борысь»...****

Что касается значения греч. ἄρχων, то в болгарском языке X в. оно имело своими синонимами: в л а с т е л ь, к н я з ь, б о л я р и н, о чем можно судить, например, по языку болгарского перевода «Слов Григория Богослова», сделанного при Симеоне.*****

Итак, как видели мы выше, еще в 907 г. один из ближайших сотрудников Симеона, епископ Константин, называет титулом к н я з ь не только отца Симеона Бориса-Михаила, но и самого Симеона, по повелению которого он переводит «Слова св. Афанасия Александрийского против ариан». Вскоре, однако, обстоятельства изменились, и титул к н я з ь, хотя бы и в византийской формуле ἐκ θεοῦ ἄρχων, т. е. «от бога князь», как Симеон

---

* Г о р с к и й и Н е в о с т р у е в. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1859, отд. II, 2, № 111, стр. 32 и сл. — Проф. В. Н. З л а т а р с к и. История на Българската държава, т. I, ч. 2, София, 1927, стр. 345.

** С. С. Б о б ч е в, назв. соч., стр. 323.

*** Цитирую по: В. Н. З л а т а р с к и. История на българската държава, т. I, ч. 2. София, 1927, стр. 527.

**** А. И. С о б о л е в с к и й. Два остатка. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Сб. ОРЯС, т. LXXXVIII, 1910, № 3, стр. 110 и сл.

***** Проф. А. С. Б у д и л о в и ч. Исследование языка XIII слов Григория Богослова, 1871.

назван, например, в одной надписи на каменном пограничном столбе от 904 г., найденном в Солунском районе,* перестает удовлетворять Симеона.

Вместе с принятием христианства в 865 г. при Борисе-Михаиле Болгария включилась в круг европейских держав. Преемник Бориса на болгарском престоле, третий его сын, князь Симеон (род. в 864 или 865 г., вступил на престол в 893 г., ум. в 927 г.), значительно расширивший пределы своего государства за счет Византии, первый из болгарских князей начинает настойчиво добиваться неотступным вооруженным нажимом на Византию двух вещей: признания за болгарским князем царского достоинства и за болгарскою церковью автокефальности с патриархом во главе. Эти устремления Симеона диктовались его агрессивными замыслами, направленными против Византии. Византийское правительство упорно, однако, отказывало Симеону в его домогательствах. Оно стояло на точке зрения, что власть византийского императора, «которую Христос возвеличил на земле» (βασιλείαν, ἣν ὁ Χριστὸς ἐπὶ γῆς εμεγάλυνε), стоит выше всякой земной власти и при этом единственная, которую установил на земле царь вселенной» (...πρὸς βασιλείαν τῆν ἐπάνω πάσης ἐπιγείου ἀρχῆς, ἣν μόνην ἐν γῇ ὁ τοῦ παντὸς ἔπυξε βασιλεύς), а поэтому никто иной не может ею обладать или даже быть равным с божественным «вазилевсом», т. е. с византийским императором (царем), ибо последний является единственным представителем этой власти на земле, в виду чего византийское правительство и оспаривало домогательства болгарского князя на право считаться равным с ромейским императором.** Уступая, однако, силе Симеона, который в 913 г. подошел к самым стенам Византии и угрожал ей разгромом, византийское правительство согласилось на мир с Симеоном, но только частично при этом удовлетворило его домогательства, утвердив за ним титул византийского кесара (καῖσαρ), а не βασιλεύς со всеми необходимыми деталями этого титула византийского автократора.***

Таким образом, хотя Симеон, торжественно принятый в Византии, и возвратился в свою столицу с титулом «цѣсарь блъгарѡмъ», тем не менее этот титул его не удовлетворял, потому что он ставил его рангом ниже византийского императора, что вовсе не отвечало ни его личным интересам, ни международным интересам его державы, и в 915 г., возвратившись в Преслав после успешной осады Адрианополя с богатыми подарками от правительницы Византии, Зои, Симеон самовольно объявил себя «цесарем и самодержцем всех болгар» — цѣсарь и самодрьжьць въсѣмъ блъгарѡмъ, а 20 августа 917 г. нанес катастрофическое поражение наступавшим на Болгарию византийским войскам при р. Ахелой, на Анхиалском поле. Византийская армия была уничтожена болгарами, и Симеон теперь заявил свои претензии уже не на царское достоинство, а на византийский престол, т. е. на признание его византийским правительством и народом своим автократором или вазилевсом ромеев, о чем он и писал, повидимому, в своем ответном письме патриарху Николаю.

Одновременно с этим Симеон принимает решение самочинно организовать у себя независимую от Византии церковную иерархию с патриархом

---

* Ἐπὶ Συμεῶν ἐκ θεοῦ ἄρχοντος βουλγάρων; см.: Г. Д. Б а л а с ч е в. Титлите на старо-българските господари. Минало, год. I, кн. 1, София, 1909, стр. 82.

** В. Н. З л а т а р с к и, назв. соч., стр. 370.

*** Там же, стр. 367—372; ср.: С т. Р о м а н с к и. Симеоновата титла цѣсарь. Бълг. преглед, год. I, кн. 1, София, 1929, стр. 125 и сл.

во главе, который должен был совершить и формальный обряд венчания его на царство, т. е. короновать его «цесарем и самодержцем болгар» и тем самым уравнять его по сану с византийским βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ, в результате чего созванный в 918 г. Симеоном собор болгарских епископов провозгласил, без санкции византийского патриарха, автокефальность болгарской церкви и избрал из своей среды патриарха, который в том же 918 г. торжественно и короновал Симеона на царство с титулом цѣсарь и самодрьжьць всѣмъ блъгарѡмъ.

Получив, таким образом, lege artis утверждение в императорском сане, Симеон стал добиваться теперь международного признания за собою этого сана, т. е. признания его, прежде всего, со стороны Византии, и в 920 г. с этою целью вновь предпринял военные действия против Византии.

17 декабря 920 г. соправитель молодого византийского императора, Константина Багрянородного, Роман Лакапин был коронован с титулом императора. Попытка византийского правительства парализовать захватнические замыслы Симеона, направленные против Византии, путем заключения брачного союза между византийским и преславским дворами не увенчалась успехом. Между тем, болгарские войска нанесли византийцам под самыми стенами столицы страшное поражение. Симеон решил воспользоваться полученным им от патриарха Николая предложением заключить мир, и в ответном письме продиктовал свои условия, которые сводились к требованию, чтобы Роман Лакапин, как узурпатор, по толкованию Симеона, отказался от престола и чтобы ромейское правительство и народ признали его своим императором и государем. Однако неудача, постигшая Симеона в 922 г. в его попытке привлечь на свою сторону для совместных действий против Византии африканского халифа Ал-Махди, вынудила его занять более уступчивую позицию по отношению к Византии. В своих дипломатических переговорах с византийским правительством, предлагая ему заключить мирный договор, он отказался теперь формально от своих притязаний на византийский престол, но настаивал на триумфальном вступлении в столицу империи и уступке ему всех византийских владений на полуострове, а когда в этом Симеону было отказано, он возобновил беспощадное разорение византийских владений.

Сербское восстание против болгарского владычества, принявшее в это время угрожающие для Симеона размеры, заставило его в 923 г. предложить византийскому правительству заключить мирный договор. Для этой цели и состоялась торжественная встреча Симеона с Романом Лакапином, устроенная на специальной платформе на Золотом Роге, но от заключения мира Симеон и на этот раз все же сумел уклониться, а, расправившись с Сербией и усмирив возникшее против него движение в самой Болгарии, вновь стал занимать своими гарнизонами византийские города и крепости. Всячески уклоняясь от предложений со стороны византийского правительства заключить мир и в то же время воздерживаясь от решительного наступления на Византию, в виду недостаточной обеспеченности своего тыла, в 925 г., тотчас после смерти византийского патриарха Николая, игравшего в Византии роль государственного канцлера и руководителя ее внешней политики в отношениях к опаснейшему и непримиримому врагу, Симеону, последний самочинно провозгласил себя цесарем и самодержцем всех болгар и ромеев (βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ) и после этого обратился с письмом к византийскому императору с предложением заключить мир на весьма умеренных условиях, ни слова при этом уже не говоря ни о свержении с престола Романа Лакапина, ни о триумфальном вступлении в Константинополь, ни о признании за ним его нового

титула. Он ограничился только тем, что поместил свой титул в заголовке письма.

Самовольное присвоение Симеоном титула ц е с а р ь и с а м о д е р ж е ц в с е х б о л г а р и р о м е е в вызвало, как и надо было ожидать, решительный протест со стороны византийского императора Романа Лакапина, который и был детально обоснован им в ответном письме к Симеону, относящемся, предположительно, к самому началу 925 г. (проф. В. Н. З л а т а р с к и й).

Из трех дошедших до нас писем Романа Лакапина к царю Симеону первое адресовано Συμεὼν ἐξουσιαστῇ βουλγάρων, т. е. «Симеону, властителю болгар»; второе и третье — Συμεὼν ἄρχοντι βουλγαρίας, т. е. «Симеону, князю Болгарии».*

Именуя официально в этих письмах Симеона «властителем» болгар и «князем» Болгарии, византийский император о себе в то же время выражается: «наша от бога царская власть».

«Скажи мне, — пишет в первом письме Роман Лакапин, — что за чрезвычайное нечто стало для тебя от того, что ты пишешь — царь болгар и ромеев, когда бог не соизволит (этого) и не содействует на деле? . . Итак, если ты желаешь именоваться царем ромеев, ничто не мешает тебе провозгласить себя и повелителем всей земли, которою ты не владеешь ни в малейшей части, хотя и много думаешь о себе; если же, с другой стороны, тебе угодно (то называй себя) и амерумном ** сарацин, чтобы стать более страшным для людей. . . Если бы надо кому-либо именоваться царем ромеев и болгар, то скорее нам бы следовало (так) именоваться, которые получили это от бога и по его доверию добыли царскую власть, а не вам, которые усиленно стараетесь добыть ее кровью и убийствами. . . Не думай, мой духовный брат, что ты, разоривший весь Запад и захвативший в плен его жителей, таким путем (можешь) именоваться царем ромеев, потому что они не добровольно прибегли к тебе, но угнетенные вами насилием и войною, бегут от ваших (стран) и прибегают к нам, как к своим единоплеменникам. Итак, пойми и то: в прошлом году бежало в мирную и тихую нашу державу до двадцати тысяч болгар, которым, повидимому, опротивело ваше братолюбивое сопротивление и непримиримые помыслы. Итак, разве поэтому мы будем называть себя царями ромеев и болгар? Не дай, господи, нам отказываться от своих имен и кичиться чужими и через то подвергать себя осуждению, как несправедливцы и узурпаторы! Царем каких ромеев ты называешь себя? Тех ли, которые захвачены тобою, или тех, которые преданы неверным племенам и обречены на рабство? О других же ты очень хорошо знаешь, что̀ они о тебе думают и говорят. . .» ***

Во втором письме, написанном в том же 925 г., Роман Лакапин продолжает оспаривать право Симеона на присвоенное им царское достоинство и имя царя ромеев и настаивает на невозможности этого. «Даже если ты и стремишься и стараешься, — пишет византийский император, — украситься, как некая ворона, в чужие перья, которые, упавши спустя немного времени, вскроют подлинное звание, которое по роду тебе приличествует, а искусственность и фальшивость твоего убеждения совершенно уличат

---

* В. Н. З л а т а р с к и. Писмата на византийския император Романа Лакапина до българския цар Симеона. Сб. за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XIII, София, 1896, стр. 282—322.

** Титул халифов э м и р - а л - м у м е н и н, т. е. «князь правоверных».

*** Приводимые отрывки из писем Романа Лакапина цитирую по болгарскому переводу проф. В. Н. Златарского.

тебя. Да и как могут существовать два императора. . ., которые разнятся между собою по роду (происхождению), отличаются образом мыслей и по царскому достоинству превосходят (один другого). . .»

Однако основное внимание византийского императора в этом письме сосредоточено, главным образом, на опровержении притязаний Симеона на титул «царь ромеев», и меньшее внимание его останавливается на вопросе о присвоении за Симеоном титула «царь» вообще, что, можно предполагать, в данное время уже не составляло для византийского правительства непреодолимой преграды к заключению мира с Симеоном.

Воспользовавшись вмешательством римской курии в болгарско-хорватские дела в целях склонить Симеона к заключению мира с хорватами, Симеон, вероятно, как предполагают, поставил с своей стороны в числе мирных условий признание за ним со стороны Рима царского достоинства и за болгарскою церковью автокефальности с собственным патриархом во главе. Скоропостижная смерть Симеона 27 мая 927 г. не дала ему возможности увидеть свои многолетние, упорные и настойчивые домогательства осуществленными, но сношения Симеона с Римом по интересующим его вопросам значительно облегчили разрешение этих вопросов его преемнику на болгарском престоле — Петру.*

Из приведенных выше материалов мы видим, с каким упорством и настойчивостью болгарский князь Симеон, явившийся в данном случае выразителем агрессивных устремлений своего окружения, в течение 14 лет непрерывно добивается захвата византийского престола и в качестве меры, которая должна была в известном смысле обосновать и облегчить ему успех его предприятия в международном масштабе, настаивает одновременно перед византийским правительством на признании за ним царского достоинства — ἐκ θεοῦ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ, что поставило бы его и его державу в один ранг с мировою державою, которою в это время была Византия, находившаяся, однако, в критическом положении от внутренних неурядиц и внешних политических неудач. Симеона не удовлетворяет титул ἐκ θεοῦ ἄρχων — «от бога князь», санкционированный за ним византийским императором. Он настаивает на признании за ним титула византийских императоров ἐκ θεοῦ βασιλεύς — «от бога цесарь», и когда византийское правительство отказывает ему в его домогательстве, он самовольно объявляет себя в 925 г. цесарем и самодержцем всех болгар и ромеев, что, однако, не получает международного признания, и Роман Лакапин в своих письмах 925 г. и 926—927 гг. попрежнему продолжает именовать Симеона болгарским «князем» — ἄρχων Βουλγαρίας.

Как видели мы выше, «Синайский эвхологий» в своем молитвословии называет болгарского государя титулом «от бога цесарь». Совершенно очевидно, что данный текст «Синайского эвхология» не мог возникнуть до Симеонова времени, т. е. в конце IX в., при Борисе-Михаиле, когда в официальном обиходе болгарских правителей еще не существовало тенденции именоваться цесарем, т. е. царем, и когда они мирились с санкционированным за ними титулом «от бога князь», представлявшим собою дословный перевод греческого ἐκ θεοῦ ἄρχων.

С другой стороны, если «Синайский эвхологий» именует болгарского владетеля титулом, присвоенным только византийскому императору, — «от бога цесарь», то в данном случае мы имеем не только известное показание, ante quem не мог возникнуть интересующий нас памятник, но и

---

* В. Н. Златарски, назв. соч., стр. 500—515.

отражение в нем той непримиримо агрессивной политической тенденции, которая впервые выступает в правящих кругах болгарской общественности только в Симеоново время, т. е. в первой четверти X в., и затем прочно утверждается здесь на все последующее после Симеона время вплоть до завоевания Болгарии византийцами в 1018 г. и позже. Однако относить наш памятник к началу X в. мы не имеем права, в частности, потому, прежде всего, что этому противоречит второе его показание в том же молитвословии, где рядом с упоминанием «и҃ хо҃любиваго отъ бо҃а цр҃а нашего» стоит также и второе упоминание «рабъı своѥ вѣрънъıѥ цар҃ѧ», указывающее, как было отмечено выше, на наличность в управлении страною, кроме верховного правителя, или «от бога цесаря», еще нескольких его соправителей, которые, в отличие от верховного правителя, именуются просто «верные цесари». Такую именно ситуацию мы имеем в Болгарии после Симеона, т. е. во вторую половину X в.

У Симеона было четверо сыновей; старший из них, Михаил, от первого брака был пострижен Симеоном в монахи и сослан в монастырь. От второго брака Симеона на дочери боярина Георгия Сурсувула у него было трое сыновей — Петр, Иван и Вениамин, или по народному имени Боян, известный, между прочим, в истории, по показанию кремонского епископа, историка Л и у д п р а н д а (920—970), как «вещий Боян», который настолько овладел магией, что сразу превращался из человека в волка и в любого зверя.* Умирая, Симеон передал престол старшему из этих трех сыновей, Петру, назначив вместе с тем ему в соправители боярина Георгия Сурсувула.

Петр (927—969) во всех отношениях представлял собою полную противоположность отцу. Воспитанный в религиозном духе и будучи совершенно чуждым агрессивного темперамента и устремлений своего родителя, он больше интересовался религиозными вопросами, чем государственным управлением. С другой стороны, и явно обозначившийся уже к концу Симеонова правления внутренний развал государства диктовал новому правительству иную, более мирную политику по отношению к Византии, в виду чего в конце 927 г. между Византией и Болгарией был заключен мир, подкрепленный женитьбой молодого Петра на Марии, дочери третьего византийского императора, сына Романа Лакапина — Христофора. Одновременно за болгарским царем было официально признано царское достоинство с титулом βασιλεύς — царь.

С момента признания за болгарским князем царского достоинства официальная форма дипломатических отношений византийского правительства к болгарскому государю, по формулировке Константина Багрянородного, была принята следующая: Κωνσταντῖνος καὶ Ῥωμανὸς, ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ εὐσεβεῖς αὐτοκράτορες βασιλεῖς Ῥωμαίων, προς τὸν πεποθημένον καὶ πνευματικὸν ἡμῶν τέκνον τὸν κύριον ὁ δεῖνα βασιλέα Βουλγαρίας, т. е. «Константин и Роман, во Христа бога благочестивые самодержцы, цари ромеев, к возлюбленному и духовному чаду нашему, государю, имя рек, царю Болгарии».

Итак, оставаясь верным своим старым традициям, византийское правительство признало теперь за болгарским князем царское достоинство, но царское достоинство второго, так сказать, ранга: болгарский князь получал титул «царь Болгарии» — βασιλεὺς Βουλγαρίας, но не ἐν θεῷ βασιλευς, т. е. «в бога цесарь», что византийским правительством попрежнему трак-

---

* L i u d p r a n d i. Antapodosis et relatio de legatione constantinopolitana. Opera omnia, editio altera recogn. E. Dümmler, lib. III. Hannoverae, 1877, cap. 29.

товалось как исключительная прерогатива византийского императора, с одной стороны, и с другой — попрежнему же не давало удовлетворения агрессивно настроенным верхам болгарской общественности, т. е. симеоновой, оппозиционной по отношению к правительству Петра, партии, которая, надо полагать, попрежнему стояла на своей точке зрения — «в бога цесарь» или «от бога цесарь», и в этом смысле вела свою агитацию, так как санкционированную для болгарского государя византийскую формулу она считала унизительной для достоинства болгарского правителя: ею утверждалась за ним власть не волею бога, а волеизъявлением византийского императора, и при том в отношениях последнего к болгарскому государю — как отца к сыну, т. е. более старшего к младшему, подчиняющего к подчиненному.*

Одновременно с признанием за болгарским князем царского достоинства, хотя и рангом пониже сравнительно с византийским императором, Византия признала и автокефальность болгарской церкви во главе с собственным патриархом, но и по этой линии Болгария не получила равноправия с Византией: болгарская патриаршия была санкционирована с ограничительными оговорками, ставившими главу болгарской церкви в зависимость от волеизъявления и доброго согласия византийского императора и константинопольского патриарха.**

Создавшееся положение вещей в Болгарии не могло удовлетворить оппозиционную партию, не желавшую поступаться традициями агрессивной политики Симеона. Во главе оппозиции стояли братья Симеона, Иван и Михаил. Имя первого связано с подготовкою заговора симеоновых бояр против Петра в 928 г.; имя второго — с обширным восстанием в Струмицкой области в 930 г. С этого времени начинается быстрый упадок искусственно и насильственно разбухшей Симеоновой Болгарии, ее политический распад и внутреннее разложение, отмеченные целым рядом крупнейших событий в ее внутренней и внешней жизни, на которых мы здесь останавливаться подробнее не будем, но которые подготовили дальнейшие события в политической жизни Болгарии, наступившие сейчас же после смерти Петра (30 января 969 г.).

Это, прежде всего, — восстание в западной Болгарии четырех братьев — Давида, Моисея, Аарона и Самуила, сыновей крупного местного феодала, известных в истории под именем комитопулов. Восстание быстро охватило всю западную Болгарию и имело своею задачей отделение ее от преславской Болгарии в самостоятельную державу, в целях противодействия византийскому засилию в Болгарии и возрождения традиций царя Симеона.

После смерти Петра преславский престол занял его сын, Борис II, трехлетнее правление которого было ознаменовано нападением на восточную Болгарию и временным ее завоеванием киевским князем Святославом Игоревичем (969—972), а затем предательским захватом ее же Византией в лице Иоанна Цимисхия (967—976). Борис II, вместе с братом Романом, были взяты византийцами в плен и в качестве трофея доставлены в Константинополь, где публично были лишены своего царского достоинства. Одновременно с этим византийцами была аннулирована и автокефальность болгарской церкви и упразднена болгарская патриаршия.

Но в то время как преславская Болгария прекратила свое независимое политическое существование и была превращена в византийскую провин-

---

* В. Н. Златарски, назв. соч., стр. 516—529.
** Там же, стр. 529—531.

цию, отколовшаяся от нее западная Болгария продолжала не только сохранять свою независимость, но и оставаться попрежнему угрожающим и опасным противником Византии. Сюда же, в г. Средец (визант. Триадица), бежал из Дръстра и низложенный Цимисхием в 972 г. болгарский патриарх Дамиан.

В границы независимого Западного болгарского царства входили вся нынешняя Македония, южная Албания и западная Мизия (от р. Колубары и г. Срем до р. Искр и Этропольских и Ихтиманских гор).*

Старший из названных выше братьев комитопулов, Давид, был правителем юго-восточной Македонской области, между рр. Бистрица и Вардар, имея своим столичным центром г. Воден или Мъглен, куда из Средеца была переведена и патриаршая кафедра. Второй из братьев, Моисей, был правителем Струмицкой области и имел своим центром г. Струмицу; третий — Аарон — был правителем Софийской области со столицей Средец; и наконец четвертый из братьев, Самуил, получил в свое управление южную Македонию с центром в Костуре, или Преспе. Однако вскоре после этого Моисей был убит в 977 г. при осаде г. Сер, а Давид был убит валахами в местности где-то между Костуром и Преспою. После смерти Давида и Моисея их области были поделены между Аароном и Самуилом. Во владение последнего перешла вся южная и юго-восточная Македония. Этому Самуилу принадлежит, между прочим, и известная мемориальная надпись 993 г., найденная в с. Герман, на восточном берегу Преспанского озера, и посвященная памяти отца, по имени Николай, матери (Рипсимия) и брату Давиду.

В самом конце 979 г. византийские пленники, Борис II с братом Романом, бежали из константинопольского дворца. Бегство их было организовано, повидимому, самим же византийским правительством по агентурно-политическим соображениям. Во время бегства Борис был, однако, случайно убит болгарами, принявшими его за византийца, потому что он был одет в византийское платье, а брат его, Роман, задержанный болгарской пограничной охраной, был доставлен в г. Воден к Самуилу. Последний принял его под свое покровительство и, как замечает проф. Златарский, «вынужденный обстоятельствами отказаться от прежней своей враждебности по отношению к старой династии, а затем с согласия Аарона и других местных болгарских воевод, объявил Романа болгарским царем. Самуил решился на этот недопустимый, на первый взгляд, поступок еще и потому, что Роман, как кастрат, не мог быть для него опасным соперником, тем более, что власть находилась в его руках, а Роман являлся только номинальным царем. Не менее того, Самуил желал, повидимому, использовать появление Романа и против явно властолюбивых устремлений своего брата Аарона, надеясь, что через выдвижение Романа в цари он сможет устранить подобные устремления, а главное парализовать влияние через него на внутренние отношения в Болгарии византийцев».**

Таким образом к началу 980 г. западная половина Болгарии, во главе с правительством, оппозиционно настроенным по отношению к Византии и угрожаемым со стороны последней военною силой и интригами, вместе с возведением на царский престол Симеонова внука — Романа, формально превращалась в Болгарское царство со столицею в Водене, который одновременно был уже к тому времени и столицею болгарского патриарха; свою же резиденцию Самуил с этого времени перенес в г. Преспу.

---

* В. Н. Златарски, назв. соч., стр. 633.
** В. Н. Златарски, назв. соч. стр. 658 и сл.

Вряд ли можно сомневаться в том, что царь Роман с первого же момента своего вступления на престол официально именовался здесь как ἐκ θεοῦ βασιλεύς, т. е. как «от бога цесарь»: как видели мы выше, этот титул был одним из основных пунктов политической программы Симеона и его принципиального и непримиримого расхождения с Византией, а стало быть, и программным требованием его партии, деятельности которой Западноболгарское царство обязано было своею независимостью. С другой стороны, начиная впервые с 980 г., в западной Македонии, составлявшей юго-западную окраину Западно-болгарского царства, т. е. в той именно области болгарского языка, где возник интересующий нас памятник, мы имеем именно ту политическую ситуацию, которая отмечена в его молитвословии в словах: «і҆ сп҃и гн҃и рабы своѩ вѣръныѩ цр҃ѧ и хо҃любивааго отъ ба҃ цр҃а нашего . . .»

«Верными цесарями», выражаясь словами эвхология, в это время были здесь Самуил и Аарон, а «от бога цесарем» был официально возглавлявший государство законный наследник старых болгарских царей, внук царя Симеона — Роман.*

Если, не вдаваясь в подробности, мы примем во внимание, что Аарон, не без оснований подозреваемый Самуилом в измене и тайных сношениях с Византией, был убит последним 14 июня 987 г., после чего, по выражению греческих источников, Самуил стал μόναρχος, т. е. единоличным правителем всей Болгарии, во главе которой продолжал номинально стоять царь Роман, мы получаем последнюю дату, post quem не мог появиться интересующий нас памятник. Таким образом хронологический отрезок времени, когда мог быть написан «Синайский эвхологий», определяется, по нашим предположениям, годами 980—987.

В 991 г. в одной из битв с византийцами Роман вновь попал в плен и был заключен в константинопольскую тюрьму, где и умер в 997 г. С момента пленения царя Романа Самуил попрежнему оставался на своем посту его заместителя и фактического правителя Болгарии, и только когда весть о смерти Романа дошла до Македонии, Самуил был провозглашен царем (997—998).

В своей напряженной агрессивной политической деятельности в течение всей своей жизни, начиная с момента отделения западной Болгарии от Преслава и вплоть до своей смерти, Самуил оставался верным традициям царя Симеона. Его правление было заполнено бесконечными и непрерывными военными предприятиями, направленными против Византии, возглавлявшейся в это время Василием II, получившим после разгрома западной Болгарии в 1018 г. и окончательного подчинения ее под власть Византии прозвание Болгаробойца. Катастрофическое поражение, нанесенное византийцами болгарам при горе Беласице в 1014 г. и вызвавшее смерть Самуила, решило дальнейшую судьбу его державы, просуществовавшей после этого еще 4 года, упорно и мужественно отстаивая свою независимость против византийского насилия. С падением в 1018 г. последнего оплота борьбы за независимость — сремского воеводства, Западноболгарское царство прекратило свое существование.

На этом мы и остановимся. Следить дальше за ходом исторических событий в Болгарии в поисках разрешения интересующего нас вопроса нет

---

* Некоторые и притом достоверные исторические источники, отметим кстати, называют братьев Самуила и Аарона просто болгарскими царями, в чем мы имеем, в частности, документальное подтверждение правильности нашей мысли (В. Н. Златарски, назв. соч., стр. 665 и сл.).

никакой надобности, потому что это привело бы нас к самому концу XII в., когда в 1187 г., путем восстания болгарских феодалов во главе с двумя братьями — Феодором, получившим при венчании на царство имя Петра, и Асенем — в северо-восточной Болгарии, было положено начало так называемого Тырновского или Второго болгарского царства во главе с Петром, усвоившим себе титул «царя болгар и греков», вскоре, однако, отказавшимся от престола в пользу своего брата, Асеня I, управлявшего Болгарией с титулом «царь болгар и влахов». Искать разрешение интересующей нас проблемы времени происхождения «Синайского эвхология» в XII—XIII и далее веках, т. е. в совершенно иной политической обстановке и в иных исторических условиях жизни болгарского народа, мы не имеем никаких оснований. Только эпоха Самуила и Западноболгарское царство вполне отвечают тому комплексу проблем политической жизни болгарского народа, который нашел свое отражение в отмеченном нами молитвословии интересующего нас памятника, тем более, что формула данного молитвословия, судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, представляет собою не дословный перевод с греческого, а оригинальное произведение болгарского автора: ни в одном из многочисленных греческих эвхологиев, привлеченных к исследованию «Синайского эвхология» проф. Фрчеком, этой детали не обнаружено. В сводном тексте греческого эвхология у проф. Фрчека читаем следующий текст: καὶ σῶσον, κῦριε, τοὺς δούλους σου τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν, καὶ φύλαξον αὐτοὺς ὑπὸ την σκέπην σου ἐν εἰρήνῃ и пр., т. е.: «и спаси, господи, рабов своих, верных царей наших, и сохрани их под кровом своим в мире. . .» *

Таким образом в греческом тексте, как мы видим, отсутствуют слова «и христолюбивого от бога цесаря нашего», а вместо греческого текста «и сохрани их» (καὶ φύλαξον αὐτοὺς), т. е. «царей», стоит «и сохрани его», т. е. «христолюбивого от бога цесаря нашего», что в подстрочном примечании к греческому тексту отмечено и проф. Фрчеком.

Дополнение, которое вносит в свой текст болгарский автор, было обусловлено современной ему реальной исторической действительностью, которая вскрыта нами выше, а равно и господствовавшими тогда в политических верхах западноболгарской общественности, возглавлявшихся Самуилом, политическими тенденциями, характерными для царя Симеона и его партии и нашедшими своего преемника и продолжателя в личности и деятельности именно Самуила, что еще раз убеждает нас в правильности нашего определения времени происхождения одного из редчайших глаголических памятников древнеславянской письменности — «Синайского эвхология».

В заключение отметим, что и самое слово цѣсарь, которое мы имеем, между прочим, в интересующем нас тексте «Синайского эвхология», характерно для болгарского языка только определенного времени, а именно — для X—XI вв., т. е. для эпохи царей Симеона и Самуила, так как ранее Симеона об этом титуле говорить не приходится. Титулы болгарских царей эпохи второго царства, т. е. начиная с конца XII в., уже не знают этого слова и, вместо него, употребляют слово царь, представляющее собою уже более позднюю, стяженную форму слова цѣсарь. Полный титул болгарских

---

* J. F r č e k. Euchologium sinaiticum. Patrologia orientalis, t. XXIV, fasc. 5, edit. R. Graffin, Paris, 1933, стр. 647, строка 10 и сл., и примечание 20, где издатель говорит: «s (т. е. «Синайский эвхологий») présente une addition qui répondrait à: καὶ τὸν φιλόχριστον ἐκ θεοῦ βασιλέα ἡμῶν; c'est à cet empereur seul que se rapporte dans S ce qui suit, т. е. «Синайский эвхологий» дает прибавление, которое соответствовало бы (греческому): καὶ τὸν φιλόχριστον ἐκ θεοῦ βασιλέα ἡμῶν; к этому только императору в «Синайском эвхологии» относится последующее.

владетелей в эпоху второго царства был следующий: «Въ Христа бога вѣрный царь и самодръжецъ всѣмъ блъгаромъ», с прибавлением иногда — «и гръком». Так именовал себя, например, Иван Асень (1218—1241): «Азъ, Иоан Асѣнь, въ Христа бога вѣрный царь и самодрьжецъ блъгаромъ и гръкомъ, синъ стараго Асѣнѣ царѣ». Формула «въ Христа бога царь», в «Синайском эвхологие» — «отъ бога цѣсарь», заключала в себе необходимую формальную часть титула — указание на источник власти.*

---

* Г. А. Ильинский. Грамоты болгарских царей. М., 1911. — Проф. С. С. Бобчев. История на старо-българското право. София, 1910, стр. 326 и сл. — Проф. Ст. Романски. Симеоновата титла цѣсарь. Бълг. преглед, год. I, кн. 1, София, стр. 126 и сл. — Г. Баласчев. Титлите на старо-българските господари. Минало, год. I, кн. 1, София, 1909, стр. 87 и сл.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

От автора 3

I. «Троян» в «Слове о полку Игореве» 5

II. Очерки по истории болгарской литературы эпохи возрождения (конец XVIII — начало XIX вв.) 61

I. Паисий Хилендарский и его «История славеноболгарская» 1762 г. . 63

II. Софроний Врачанский. Его жизнь и литературная деятельность (1739—1813) 125

III. «Повесть о семи мудрецах» в болгарской версии, как памятник эпохи возрождения 170

III. «Euchologium sinaiticum». (К вопросу о времени происхождения памятника) 215

Редактор Издательства М. И. Беляев. Подписано к печати 9/VI 1941 г. Рисо № 1286—573. М 62078. Кол. печ. зн. в 1 печ. л. 55800. Объем 14½ печ. л. + 5 вклеек. 20,25 уч.-авт. л. Тираж 3000 экз. Цена книги 9 р. 50 к.

Типо-литография Издательства Академии Наук СССР. Ленинград, В. О., 9-я линия, д. № 12. Зак. 162

ЦЕНА 9 р. 50 к

Ак Р
4830

02-53 г.